https://cihs.uacam.mx/view/paginas/9

https://drive.google.com/drive/folders/0BylOXrvKzkNifmtuY0ZNRzF1OS0wR0FwU05RaVYyazN3RzJjcEdUeXRBYjY0V3Q2OWpMMTA



Tomo I

Foto de portada:
Edificio de los 5 pisos de Edzná, Campeche.

Memorias
XXI Encuentro Internacional:
Los Investigadores de la Cultura Maya 2012
Tomo I
Primera Edición: 2013

Universidad Autónoma de Campche
Dirección General de Difusión Cultural
Av. Agustín Melgar s/n entre Juan de la Barrera y Calle 20
Col. Buenavista C.P. 24039
Campeche, Campeche. México

Impreso en México.

ISBN de la obra completa: 968-6585-41-9
ISBN del Libro 21, Tomo I: 978-607-7887-60-7

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE CAMPECHE

LICDA. ADRIANA DEL PILAR ORTÍZ LANZ
RECTORA

LIC. GERARDO MONTERO PÉREZ
SECRETARIO GENERAL

LIC. DELIO CARRILLO PÉREZ
DIRECTOR GENERAL DE DIFUSIÓN CULTURAL

DR. WILLIAM J. FOLAN HIGGINS
DIRECTOR DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS Y SOCIALES



Universidad Autónoma de Campeche

indice

Índice

índice


Los
Investigadores
de la Cultura
Maya
21



Semblanza

Académica

Mario Humberto
Ruz Sosa

Capítulo I

●

Semblanza Académica
Dr. Mario Humberto Ruz Sosa



Dueño de una sólida preparación académica y con una trayectoria consolidada, tanto en la investigación humanística como en la práctica docente, reconocida dentro y fuera de México, el doctor Mario Humberto Ruz Sosa reúne sin duda los méritos para ser homenajeado en este "XXII (vigésimo segundo) Encuentro Internacional Los Investigadores de la Cultura Maya".

Después de titularse en la Facultad de Medicina de la UNAM con un promedio de diez sobre diez en sus estudios clínicos, Ruz decidió combinar la clínica y el bisturí con la observación de los hombres como sujetos sociales; elección provocada por un añejo interés en el conocimiento de los pueblos indígenas, como muestra el que iniciara estudios en la Escuela Nacional de Antropología mientras cursaba la carrera de Medicina. Al terminar ésta (1977) se inscribió en el

posgrado en Antropología Social de la Universidad Iberoamericana y ese mismo año ingresó como becario al Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, donde en 1978 obtendría su nombramiento como investigador. Completó sus estudios con un Diplomado en Ciencias Sociales y el doctorado en Etnología en París, donde se graduó con mención *très honorable* en 1985, bajo la dirección de Jacques Soustelle.

Sus primeros acercamientos antropológicos ya como investigador formado, estuvieron dirigidos a las etnias mayances de Chiapas, y desde entonces tomó conciencia de lo necesario que resultaba la perspectiva histórica para lograr la comprensión del devenir de estos pueblos hasta el presente. Así, al mismo tiempo que se ha aplicado durante largos periodos al trabajo de campo (en México y Guatemala) en busca de ahondar en el conocimiento de sus lenguas, organización social y tradiciones, ha incursionado en la investigación documental en numerosos archivos nacionales y extranjeros (Guatemala, España, Italia, Francia, Ciudad del Vaticano y Estados Unidos), con resultados no sólo cuantiosos sino significativos en la definición de un corpus sobre los mayas coloniales, tanto histórico como lingüístico como lo muestran sus tres libros acerca de las lenguas habladas en Chiapas durante la Colonia (lenguas mayances, zoque y chiapaneca).

Fruto de esa labor son 14 libros como autor único, otros 5 en coautoría, 28 como editor o coordinador; 11 volúmenes de edición de fuentes coloniales (lingüísticas e históricas), y más de un centenar de artículos y capítulos de libro en español, francés, tojolab'al, italiano, ruso e inglés, varios de los cuales se han re-editado.

Por lo que toca a sus aportes en el campo particular de la etnología, son de señalar sus estudios sobre grupos mayances contemporáneos de México y de Guatemala, destacando por su novedad, cuantía y continuidad los dedicados a los tojolabales de Chiapas, pues si para los inicios de la década de los ochentas podían considerarse como una de las etnias menos conocidas de México, a partir de sus trabajos (individuales y/o interdisciplinarios), se han sentado las bases para otorgar al estudio de los tojolabales el sitio que les corresponde en la construcción de la realidad nacional. Varios de los textos concernientes a tradición oral e historia han sido publicados en forma bilingüe, tojolab'al-español, con la finalidad de hacerlos más accesibles a los propios creadores de esa historia.

La contribución del Dr. Ruz al conocimiento histórico y actual de las etnias indígenas no se agota con sus trabajos sobre Chiapas. Tabasco, Quintana Roo, Yucatán, Campeche, Guatemala, Costa Rica, Honduras y Nicaragua han merecido parte de su atención. Destacan entre ellos obras tales como *Un rostro encubierto: Los indios de Tabasco* (1994), *Tabasco histórico: Memoria vegetal* (2001), *Los mayas* (2005), *El Campeche maya* (2007), *Paisajes de río, ríos de Paisaje. Navegaciones por el Usumacinta* y *Del mar y la tierra firme. Miradas viajeras sobre los horizontes peninsulares* (2011), entre otros. Igualmente destacable es la ambiciosa serie Historia de los pueblos indígenas de México, que obtuvo el Premio editorial Arnaldo Orfila en 1995.

Mención particular, por su naturaleza didáctica, merecen los dos tomos de *Yucatán: un universo peninsular,* concebidos como apoyo para la enseñanza de historia en la Península a nivel de escuelas secundarias, editados en 2009 por la Secretaría de Educación.

La conjunción de las perspectivas etnológica e histórica, aunadas a su interés en los aspectos, a menudo en apariencia minúsculos, de la vida cotidiana, han marcado sus últimos trabajos, en los cuales intenta acercarse a temas tan diversos como pueden ser la evolución

del atavío indígena en Chiapas, las imágenes corporales y la sexualidad entre los mayas o la manera en que los santos católicos fueron incorporados al panteón maya contemporáneo. Al mismo tiempo, ha procurado alcanzar una mayor profundidad histórica y extensión geográfica, buscando analizar periodos de larga duración y visualizar a los pueblos mayas en su conjunto y no como entidades étnicas aisladas. Ello, a la vez que permite dar cuenta de los procesos de cambio y permanencia, así como comparar un determinado fenómeno en distintas áreas (a fin de ilustrar el impacto de los vaivenes históricos regionales), posibilita la comprensión de los procesos identitarios desde un punto de vista procesual y no meramente esencialista, como ha sido común abordarlos en el estudio del mundo maya.

La fecunda labor de investigación de que da fe su *curriculum* le ha merecido diversos reconocimientos, como el premio Francisco J. Clavijero a la mejor investigación de Historia (INAH, 1989), la Mención honorífica en el 1er Concurso nacional de investigación regional (CONACULTA, 1990), el Premio nacional en Ciencias Sociales a jóvenes investigadores (Academia Mexicana de Ciencias, 1992) y el Premio Chiapas en Ciencias (1999). En el 2002 fue galardonado con el Premio Universidad Nacional en investigación en Humanidades. Se ha mantenido en el nivel más alto en el PRIDE de la UNAM desde el inicio de ese programa (1991), y es investigador Nacional nivel III desde 1995. Ha sido asimismo miembro del Comité dictaminador del SNI en el área de Humanidades y Ciencias de la Conducta, del Consejo Asesor del Archivo General de la Nación, del Consejo de Difusión Cultural de la UNAM y del Comité Evaluador Externo de El Colegio de Michoacán. A partir de este año es miembro de la Academia Mexicana de la Historia.

Asimismo, han requerido su asesoría y labor como dictaminador diversas organizaciones como la UNESCO, el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, el CONACyT, el CONACULTA, las Secretarías de Relaciones Exteriores y del Medio Ambiente y Recursos Naturales, el Instituto Nacional Indigenista y el Banco Mundial. Otra muestra del reconocimiento de que goza su labor es el que su obra haya merecido traducciones a distintos idiomas (amén de sus contribuciones en tojolab'al, idioma mayance con el cual se familiarizó a lo largo de su trabajo de campo), y el que continuamente se le invite a impartir conferencias en foros nacionales y extranjeros (Argentina, Costa Rica, Chile, Ecuador, España, EUA, Francia, Guatemala, Italia, Japón, Rusia, etc.).

A la par de las labores de investigación ha cultivado la formación de recursos humanos, impartiendo numerosos cursos en distintas instituciones de educación superior en el país y el extranjero. Ha dirigido numerosas tesis de doctorado, maestría y licenciatura tanto en Antropología como en Historia, y varios de sus asesorados han obtenido distinciones nacionales de valía. Es igualmente de señalar el que en 2007 la Secretaría de Educación de Yucatán le confiara la factura del nuevo libro de Geografía e Historia de ese estado, a nivel de enseñanza secundaria.

Diversas instituciones, reconociendo la calidad de su trabajo, lo han invitado a colaborar, demostrando una particular capacidad para organizar y promover grupos de investigación. Muestra de ello son su desempeño en el Centro (hoy Instituto) de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas (que fundó y dirigió de 1985 a 86), como coordinador de investigación y docencia del Centro de Investigacio-nes y Estudios Superiores en Antropología Social (1990-1992), de cuya Junta Directiva formó parte entre 1996 y 2000. De 2002 a 2005 coordinó el Centro de Estudios Mayas de la UNAM y a partir de junio de 2005 la Unidad Académi-

ca de Ciencias Sociales y Humanidades que la misma UNAM fundó en Mérida, cuya transformación en Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales alentó, pasando a ser su primer director cuando el Consejo Universitario le concedió tal categoría en agosto de 2007. Fue re-elegido para un segundo periodo en septiembre de 2011.

Conviene concluir haciendo hincapié en que los trabajos realizados por el Dr. Ruz se anclan en dos fuentes originales: una profusa investigación de archivo y una convivencia directa con los grupos indígenas, que le han permitido una comprensión profunda de sus costumbres, su pensamiento, su actitud ante el mundo y sus respues-tas vitales. Abordando esas fuentes con humildad y asombro, es decir, con la mejor actitud cognoscitiva, ha logrado una verdadera comprensión y simpatía por los pue-blos que ha estudiado, y ha logrado así, tanto en sus trabajos históricos como etnológicos, presentar a los indígenas desde adentro; desde la raíz profunda de su ser.



Domesticar las aguas:

Cosmogonía y Cosmovisiones Mayas

Mario Humberto
Ruz Sosa

Capítulo II



Domesticar las aguas: **Cosmogonía y Cosmovisiones Mayas***

Mario Humberto Ruz
UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas



Narra el *Chilam Balam de Chumayel* que antiguamente, cuando aún no existían hombres ni había despertado la tierra, nació el mes y, con él, "nació el nombre del día, y nacieron el cielo y la tierra, la escalera del agua, la tierra, las piedras y los árboles; nacieron el mar y la tierra." Fue por entonces cuando "el Dos Eb hizo la primera escalera y bajó su divinidad en medio del cielo, en medio del agua" y "el Tres Ben hizo todas las cosas, la muchedumbre de las cosas, las cosas de los cielos, del mar y de la tierra". Un Doce Ik' nació el viento. Y el Trece Ak'bal tomó agua, humedeció la tierra y modeló el cuerpo del hombre. Más tarde, durante un Dos Chicchán, "sucedió que apareció lo malo y se vio dentro de los ojos de la gente". El

* Como es norma en este tipo de trabajos, empleo los corchetes para señalar mis propias intervenciones dentrode una cita, bien desatando abreviaturas, bien agregando letras u otras grafías para facilitar la comprensión de lo citado.

Tres Cimil "el señor Dios pensó la primera muerte y el Cinco Lamat pensó el gran sumidero del mar de agua de lluvia." Todo ello ocurrió hace mucho, cuando nació todo por causa del Señor Dios, cuya divinidad —nebulosa por sí misma— ocupaba todo el espacio "donde no había cielo ni tierra." Cuando, al crear el universo que había pensado, se conmovió lo celeste "por su divinidad, su gran poderío y su majestad" (1980)[1].

El mar, la escalera de agua por donde descendió la divinidad; el agua que humedeció la tierra para modelar el cuerpo del hombre y "el gran sumidero del mar de agua de lluvia" pensado casi al mismo tiempo que la primera muerte, acaso inspirada por el mal que apareció en ese otro gran sumidero ubicado en el fondo de los ojos de la gente.

Agua, pues, en el alba de la vida del hombre; agua en el crepúsculo de su muerte. No es de extrañar que cuando los hombres se dieron a la tarea de nombrar los elementos de su entorno para dotarles de un sitio en el propio universo cultural, dedicaran también atención a las fuentes de agua, como asienta el mismo *Chilam Balam*, adecuando su lenguaje a las nuevas creencias que, privilegiaban la idea de un dios creador :

> El "ordenamiento" de la tierra decían que se llamaba esto. Nuestro Padre Dios fue el que ordenó esta tierra. El creó todas las cosas del mundo y las ordenó. Y aquellos [los antiguos hombres] pusieron nombre al país y a los pueblos, y pusieron nombre a los pozos donde se establecían y pusieron nombre a las tierras altas que poblaban y pusieron nombre a los campos altos en que hacían sus moradas. Porque nunca nadie había llegado aquí, a la "perla de la garganta de la tierra", cuando nosotros llegamos (*Chilam Balam, op. cit.m,* 223).

1 "Como nació el Uinal", *Chilam Balam* de *Chumayel* (versión castellana de Demetrio Sodi M., utilizando la versión paleográfica maya de Roys, fechada en, 1933)

NOMBRAR PARA DOMESTICAR

De esta labor de "ordenamiento" del mundo maya dan fe las abundantes voces consignadas en los vocabularios coloniales en diversas lenguas mayas acerca de los saberes asociados al manejo de las aguas, imprescindible para normar actividades cotidianas como la caza o la recolección, la agricultura (bien de temporal, bien asociada a técnicas de riego y drenaje), las labores de cocina y la subsistencia humana toda. Mucho de ello permanece hasta el día de hoy, en ocasiones entreverado con concepciones de raigambre cristiana.

Para acercarse al tema desde una perspectiva histórica resulta de utilidad conjugar los reportes arqueológicos contemporáneos con los lingüísticos recopilados durante la época colonial, los datos registrados por frailes, cronistas, autoridades civiles o viajeros tanto en la Colonia como en el XIX, mientras que para lo contemporáneo nuestra mejor fuente es la información etnológica. Todo ello sin perder de vista los cambios registrados a lo largo del tiempo, y que el tipo y calidad de la información que proporcionan fuentes tan diversas y disímiles puede ser un rasgo vinculado a la naturaleza de la obra e intereses de sus autores, y no necesariamente a la cotidianidad de las técnicas o la amplitud del conocimiento que poseía o posee el grupo en cuestión sobre el tema.

Ya que es imposible dar cuenta aquí de todo ello, me restringiré a esbozar algunas notas introductorias sobre la época colonial para luego detenerme en un tema sin duda particularmente próximo al ámbito campechano, el de la pesca, cuya riquísima gama de conocimientos, prácticas y creencias da fe de un importante desarrollo en el ámbito maya, como era de esperar de pueblos ubicados a menudo en la vecindad de costas, pantanos, ríos, esteros o lagunas. Privilegiaré el material lingüístico, sin

duda el menos conocido, haciendo hincapié en el consignado en lengua maya,[2] pero enriqueciéndolo con algunos ejemplos relativos a los tzeltales de la depresión central de Chiapas, los huaxtecos y tres grupos del actual Guatemala: los ch'oles del Manché petenero, los pokomchís y los cakchiqueles del área central,[3] cuya contrastación nos permite observar semejanzas, divergencias y procesos de cambio en la percepción de paisajes diversos (zonas montañosas, llanuras, selvas y planicies calcáreas, ergo, con mayor o menor accesibilidad a recursos hídricos de procedencia diversa),[4] las técnicas empleadas, el tipo de presas obtenidas e incluso algunas de las creaciones culturales propias del campo de la cosmovisión.[5]

La particular importancia del agua en la península yucateca es fácil de comprender si recordamos se trata de una región calcárea, de humus muy escaso en sus porciones norteñas y desprovista en su mayor parte de corrientes superficiales. Por algo fray Diego de Landa la calificaba como "tierra la de menos tierra que yo he visto, porque toda ella es una viva laja.... La naturaleza obró en esta tierra tan diferentemente... que los ríos y las fuentes que en todo el mundo corren sobre la tierra, en ésta van y corren todos por sus meatos secretos por debajo de ella" (1994: 87).

Para sus habitantes resultaba pues vital identificar las características del agua contenida en los depósitos, naturales o artificiales, y conocer al dedillo las épocas y características de las lluvias que hacían posible esa riqueza subterránea al tiempo que resultaban imprescindibles para un pueblo cuya agricultura dependía en gran medida de la precipitación pluvial. De ello dan fe la multitud de vocablos en los vocabularios mayas que describen decenas de características. Basta revisar uno de ellos, el de Maya Than (1993), para darse cuenta del vasto y complejo conocimiento que se tenía sobre el agua, conocida con el genérico *haa*.

Vemos aparecer en él voces que se entretienen en diferenciar la lluvia copiosa de la menuda, los aguaceros grandes de los pequeños, los que se acompañan con granizo y aquél que, aunque recio, "no moja más de la superficie de la tie[rr]a", o el otro "que no cala sino como tres dedos [y llena una batea]"; figuran también las aguas buenas "para sembrar" y las que llueven "el maíz a su tiempo", los aires que preceden a un aguacero, el alborotarse las aguas con el viento, y hasta "Las borbotijas a manera de cascabeles que haze el agua quando llueve".

2 Me baso para ello en los dos volúmenes del *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial* de Cristina Álvarez (vid bibliografía1984), elaborados con base en cinco de los más importantes vocabularios del yucateco: el llamado de Viena, el Motul editado por Martínez Hernández, la *Lengua Maya* de Pío Pérez y los dos volúmenes del Motul que guarda la John Carter Brown Library. En lo que a los cuadros en este idioma toca, privilegié el *Bocabulario de Maya Than*, editado por Acuña (1993).

3 La elección de los materiales (que se detallan en la bibliografía) obedece tanto a la fecha de su elaboración (siglos XVI a XVIII) como a la ubicación geográfica de los pueblos de que dan cuenta. Abordo aquí algunos temas a vuelapluma, pero el lector interesado puede consultar dos textos previos (Ruz, 1998 y 2012) en los que se basa en buena medida este ensayo, agregando, empero, nuevos datos.

4 La ausencia de algún grupo representante de poblaciones ribereñas a lagos (vg. tzutuhiles, itzaes o lacandones) y sobre todo de los chontales de Tabasco, civilización hídrica por esencia, obedece a la parca información que ofrecen los materiales lingüísticos que pude consultar.

5 Cabe recordar que, a diferencia de los registrados en el campo de los mamíferos, las aves o las plantas domesticadas, la modificación del acervo piscícola en el área maya por parte de los españoles parece haber sido mínima. De hecho no constan referencias al respecto, exceptuando la introducción en algunos lagos guatemaltecos de mojarras provenientes de otros ríos e incluso, supuestamente, del mar, y de tortugas en alguna laguna de La Verapaz (*Relaciones geográficas del siglo XVI*, apud Acuña, 1982: 43, 92, 238).

LLUVIA	
Començar o entrar el agua	*Ocol chac*
Agua menuda, y llober así	*tzabal haa .l. tzabil haa*
Agua llovediza	*chulub .l. chulub haa]*
Agua lluvia o aguacero	*Caanil haa*
Agua o aguacero que lluebe	*chac*
[Las borbotijas a manera de cascabeles que haze el agua quando llueve]	*U cum chac*
Borbotear agua y borbotones así	*tutul ancil [.l.] tul ancil*
Agua o aguacero bueno para sembrar	*occa [h]il haa*
Aire o biento q[ue] biene antes del aguacero	*Yikal haa*
Alborotarse o enturbiarse el agua con el biento	*tul pal ancil yaalil kaknab*
El que lluebe al maíz a su tiempo	*Yaalil nal*
Aguacero pequeño	*luchil haa*
Aguacero recio que no moja más de la superfiçie de la tie[rr]a	*tocol oc haa*
Aguacero que no cala sino como tres dedos y llena una batea	*catil haa*
Aguaçero con graniço	*batil haa*
Agua cojer así	*chulub .t.*

Rico es también el campo semántico que remite a pozos (*yaalil chhen*), cenotes, aguadas, sartenejas, *chulubo'ob* y otros cuerpos de agua, donde figuran términos para agua represada o encharcada, "agua que está siempre al sol", "Cueba de agua en peña viva, [h]echa naturalm[en]te", aguada grande, alberca de agua, "Barri[z]al, pantanal o ciénega" o agua que corre de la fuente "con abundancia". Y el preciosismo llega al grado de diferenciar el agua destilada en cavernas y pozos de la que gotea de ellos; las que se encuentran en la parte más o menos hondas de los mismos e incluso el agua virgen —"que sale la primera vez del pozo"—, esa con que, añade el vocabulario, "hacían la bebida a los ídolos" y que, ayer como hoy, era la favorita para los rituales.

POZOS, CENOTES Y OTROS CUERPOS DE AGUA	
Agua que io he tomado del pozo o cenote	*u ual*
[Agua] del pozo	*yaalil chhen*
Agua distilada en poço o cueba	*chac xix .l. xix*
Agua que está siempre al sol	*tach kin bil haa*
Agua birjen, que sale la primera bez del pozo	*Çuhuy haa*

Y [aquella] con que hacían la bebida a los ídolos	*chhuyul a [.l. chhuyul haa]*
Arrojarse en el pozo o dzonote	*pul ba ti c[hhe] en .l. ti dzonot*
Caverna así con agua	*actun c[hhe]e[n]*
Cueba con agua	*Actun chheen*
Cueba así con agua	*Box actun chheen*
Cueba de agua en peña viva, echa naturalm[en]te	*chhe[e]n tun*
Agua represada o encharcada	*acaan haa*
Aguada grande	*noh och ha[a .l.] noh u pet haa*
Alberca de agua	*Kob a [.l.] pek*
Andar sobre agua	*Kaka ancil [.l.] kakaam ancil*
Barri[z]al, pantanal o ciénega	*Akal [.l.] ukum*
Correr el agua o río, y correr la tinta	*a[l]cab*
Corre el agua y el río	*lic yalcab haa [.l.] lic yalcab yoc ha[a]*
Correr las fuentes o ríos con abundancia	*Tul ancil [.l.] tutul ancil*

De lluvia, pozos, cuevas y cenotes se obtenía la llamada genéricamente *och haa*, esa "agua que uno tiene en su casa para su sustento", que un buen paladar podía calificar como gruesa o somera; "dulce y delgada para beber", o, por el contrario, desabrida y áspera, cuando no salobre. Aguas que el ojo podía tildar de limpias (y, por ende, saludables), oscuras, negras, turbias o terrosas o caracterizada por tener "asiento" (*it*: ano), y el olfato percibir como hediondas a pescado, mientras que el tacto diferenciaría la caliente de la tibia, en especial cuando se bebía con el cuenco de la mano. Todo un universo sensorial que incluía también al oído, capaz de percibir los diversos sonidos provocados por el líquido, y que en el caso de la lengua tzeltal llegaba a la exquisitez de nombrar el "ruido de aguas que corren sin hacer ruido" (Ara, 1986).

Aguas, en fin, que seleccionarían los mayas para adelgazar vino y otras bebidas, elaborar balché, el aguamiel llamado *xakal cabil haa* y hasta una bebida hecha con flores, *Yaalil nicte* o *Nicteil haa*, que el vocabulario consigna como "Agua rosada, q[ue] sacan de rosas"

Aguas empleadas también para el aseo corporal, incluyendo baños con fines terapéuticos como los que se recomendaban a las puérperas y otros enfermos en el baño de vapor o *pib ba*.

USOS DOMESTICOS Y ASEO	
Agua que uno tiene en su casa para su sustento	*och haa*
Agua dulze y delgada para beber	*cij haa [.l.] çapal haa*
Agua desabrida y áspera	*Çudz haa*
Agua turbia	*Puk haa .l. puk ti haa*
[Agua] llena de tie[rr]a	*ta[a]n luum haa*
Agua que [h]iede a pescado	*Komoh haa*

Agua desabrida	*ma cij ti haa*
Agua con que se asperja	*Uidz haa*
Agua caliente	*chacau haa .l. kin bil haa*
Agua tibia	*chuh [c]ab ien haa, abich thul yen haa [.l.] kin kinal haa*
Asiento que haçe el bino o el agua	*it*
Conbertirse la sal en agua	*Haa hal taab*
Aguada cosa	*Hul haan [.l.] hul haa bil*
Aguar vino o cualquier licor	*hul haa .t.*
Ahogar en agua	*bul nij ti haa .l. bul [ç]ah nij ti haa*
Beuido he agua	*U ukah haa*
Beuer agua con la mano	*loc[hh] ukul [.l.] lochh bil ukul*
Aguamiel	*Xakal cabil haa*
Agua rosada q[ue] sacan de rosas	*Yaalil nicte .l. nicteil haa*

DEL ASEO Y DEL BAÑO	
Agua de baño	*ta[a] hal bil haa*
Bañarse con agua el cuerpo	*ich cil [.l.] ichin[ç]ah ba*
Bañarse con agua caliente	*Kin bil ich cil [.l.] ichinah kin bil*
Bañarse con agua fría	*ich[i]na[h] çiz haa*
Bañar a otro	*ichin[ç]ah, ichin leçah [.l.] ichin tah*
Bañar para afeitar	*poc ah ob [.l.] ppoo [ah ob]*
Baño en que entran las indias recién paridas, y otros enfermos	*pib*
Bañarse en este baño	*Pib ba*

El utillaje para transportar el agua o servirse de ella se antoja más variado en forma que en elementos constitutivos, los cuales parecen haberse constreñido a piedra, madera, barro y algunos vegetales o frutos secos usados como recipientes. Tenemos así desde canales de piedra (*che[m] toh bil tunich*) o regueras, "su camino del agua" (*u beel haa*) —incluyendo los que se hacían en los tejados (*u chem beel chulub haa*), que bien podrían terminar en recolectores de agua como sigue estando a la usanza—, hasta cubos[6] hechos de cortezas (*chhoy*), labrados en madera (*chhoy che*)[7] o confeccionados con cucurbitáceas como el *leek*[8] (*chhoy lec*[9]) —que el vocabulario describe como "calabaza"—, a los que se sumaban artesas y bateas de madera, que podían ser redondas (*cat che*), canoas (*chem che*),

6 Algunos de éstos "se acompañaban con un garabato *zauin* ("enredado") hecho con las zarzas llamadas *beb*, muy útiles para sacar los cubos de los pozos, diferenciándose lingüísticamente cuando se extraían con sogas (*pay haa*, jalar agua)" (Ruz y Rivero, *op. cit.*: 11).

7 *ch'ay che* según otros diccionarios.

8 *Lagenaria siceraria.*

9 La diferencia en los modos de consignar tal o cual palabra (en este caso, por ejemplo, *lec* y *leek*) obedece a los cambios entre las grafías coloniales y las actualmente estipuladas por los lingüistas.

ollas y cántaros de barro, y por supuesto jícaras, guajes y calabazos de diversos tipos, que parecen haber sido auxiliares de lo más común en las labores domésticas, pues

> […] en ellos se transportaba agua, miel, licores, tortillas o hasta semillas para sembrar en la milpa. Rellenas de "granillos y pedrezuelas" y debidamente provistas de un "tallo", servían de maracas en los bailes o de sonajas "para acallar a las criaturas". En tanto las medianas servían para enjuagarse la boca, las muy grandes, seccionadas a la mitad, hacían las veces de platos, y las pequeñitas funcionaban como platillos de báscula para medir sal, chián y otras semillas diminutas. Partidas, valían por cucharas y, agujereadas, como coladores. Se menciona su uso para aplicar ventosas (*nup' luch*: "juntar jícara") e ¡incluso como orinales o bacinicas! (Ruz y Rivero, 2012: 10).

UTENSILIOS Y CONSTRUCCIONES PARA CONTENER, CONDUCIR O TRANSPORTAR AGUA	
Acarrear agua	*chha haa*
Aguamanil o fuente para labar las manos	*tix a*
Aguamanos con que uno se lava o se ha lavado las manos, y lavárselas así	*Pocol kab]*
Coge de esa agua en xícara, y ben a dármela	*chulub te haa ti luch, ca ta uch a dzab ten*
Cascada cosa o [h]endida, como xícara	*Uupp [.l.] uppul*
Calabaçón para agua o miel	*chu*
Calabaçones, otros	*luch*
Cántaro	*ppuul*
Si está baçío	*hoch ppuul*
Cántaros haçer	*Pat [p]puul*
Cantarero que haçe cántaros	*ah men ppuul [.l.] ah pat ppuul*
Cocer la olla, jarros, cántaros	*pooc. [ah ob]*
Mira si se cuecen tus cántaros	*Tum te ua lic u tahal a ppul*
Cascada basija y quebrada así	*Paal*
Quebrada está mi olla [o mi cántaro]	*paal in cum [.l.] in ppul*
Cubo, en general, para sacar agua, hecho de corteças de árbol	*Chhoy*
Cubo hecho y labrado de madera	*Chhoy che*
Cubo de calabaças	*Chhoy lec*
[Bocina] de calabaça o [jícara seca]	*hom bo[ox]*
Batea redonda de madera	*cat che [.l.] pek cat*
Artesa o batea larga	*pox che, chem che*
Artesa así para lavar ropa	*U chemil ppoo [.l. chem licil ppoo]*
Canal de piedra por donde corre el agua	*chem toh bil tunich*

Canal o reguera por donde ba el agua	*U beel haa*
Canal del tejado por donde co[rr]e el agua	*U chem be[e]l chulub haa*

Dada su vecindad con el mar, frontera con el mundo por tres de sus costados y fuente de numerosos alimentos, no es de extrañar la atención que los textos lingüísticos en maya colonial dedican a los espacios marítimos,[10] los cuales nos ilustran sobre cómo también éstos habían sido culturalmente domesticados, dando nombre a sus variaciones y la forma en que los hombres se amoldaban a ellas.

Yaalil kaknab, término genérico para el "agua del mar", recurre a calificativos como *tamil haa* para denotar cuando se remite a alta mar; allí donde sin duda se consideraba más factible la existencia de abismos "de agua profunda" (*ta[m] yit haa*), en lo que había de parecer más temible enfrentar una tormenta que "alborotase" el mar y obligase a los navegantes a buscar la "boca" de la costa (*u chi[i] kaknab*) si no quería arriesgarse a topar con escollos como una barra o banco (*bootz*) o, peor aún, con un arrecife, "cosa fragosa, áspera y riscosa" (*c[hh]a uay*), que no en balde lleva en su denominación la voz uay, que invoca a la admiración y el espanto. Espanto como aquél que debía experimentar el que braceaba desesperado mientras se iba ahogando (*Paçal kab u benel ich haa*).

MAR	
Agua del mar	*yaalil kaknab*
Abismo de agua profunda	*ta [m] yit haa*
No tiene fondo el agua, el pozo o el mar	*manan yit haa, chhen [.l.] kaknab*
Alta mar	*tamil haa*
Lleba la tu nao a la mar alta	*nacez a chem. tamil haa*
Abonançar la mar, sosegarse	*lemel kaknab [.l.] lemel u pec kaknab*
Abonan [ç]ar, hacer que aga bonança en la mar	*le mçah kaknab*
Está quieta la mar	*le[m]an kaknab*
Calma hacer en la mar	*Chalan kaknab [.l.] leman kaknab*
Calmar la mar	*Kilil kaknab [.l.] lemel kaknab*
Alborotarse el mar	*likil kaknab [.l.] likil u yam kaknab*
Costa de mar	*Pay, u chij pay, u chii kaknab [.l.] u hol pay*
Arena de la mar	*U çuzil kaknab*
Barra o banco de la mar	*bootz*
A rraíz o a la orilla de la mar	*hal kaknabil*
A rraíz o a la orilla de la playa	*hal payil*
Arreçife en el mar o en tie[rr]a (cosa fragosa, áspera y riscosa)	*Chha uay*

10 Por razones de espacio me restringí al idioma maya. Sobre lo registrado en otras lenguas mayanses para poblados que ocupaban tierras surcadas por ríos o vecinas a sistemas lacustres, véase Ruz, 1998.

Atravesar de una parte y de otra, como nadando	*man chhac .t.*
Braçear en el agua el que se va ahogando	*Paçal kab u benel ich haa*

Indudablemente más deseados han de haber sido los *leman kaknab*, mares sosegados, calmos, en especial para aquellos que habitaban en sitios muy favorecidos para la pesca e incluso para la obtención de plumas de aves por estar cercanos tanto al mar como a corrientes de agua dulce, como era el caso de la Laguna de Términos donde, consignó Landa, "Entra la mar por estas bocas con tanta furia que se hace una gran laguna abundante de todos pescados y [...] llena de isletas [...], y que estas islas y sus playas y arenales están llenos de tanta diversidad de aves marinas que es cosa de admiración y hermosura" (*op. cit*.: 198).

Admiración y hermosura, cabe recordar, que también se transparentan en otros testimonios europeos sobre la comarca campechana. Así, a fray Tomás de la Torre, uno de los dominicos compañeros de Bartolomé de Las Casas que atravesaron la región en su camino a Chiapas en 1545, los "remates" de los ríos que desembocan en Términos, poblados de manglares, se le antojaron "un traslado del cielo", mientras que las riberas del San Pedro y San Pablo estaban "cubiertas de muchos y hermosos árboles, que es para alabar a Dios. No parece sino que a posta lo han entoldado para [la próxima fiesta de] el Corpus Cristi". "Hay en aquellos árboles verdes infinitas aves blancas, que parecen de lejos rosales llenos de rosas" (De la Torre, en Ximénez, 1999).

Poco más de un siglo después (*c*. 1680) el pirata Dampier, se refería a los paisajes "placenteros" de la región (1987: 265), y basta leer lo escrito hace apenas 150 años por el naturalista francés Arthur Morelet (1990), para darse cuenta de que, justo tres centurias después del testimonio dejado por Tomás de la Torre, y pese a la brutal tala de manglares, tintales y maderas preciosas, la belleza de la región seguía siendo capaz de impresionar incluso a un naturalista tan conocedor y experimentado, en especial por su riqueza arbórea y la diversidad de sus aves: el plumaje brillante del ibis, la voz sonora del aramo, el profundo azul de la gallina de Moctezuma, el vuelo rasante del martín pescador de collar, los gritos agudos de los halcones…

Esa belleza era parte de la cotidianeidad de pescadores, comerciantes y viajeros de todo tipo que surcaban las aguas marinas y continentales de la Península desde milenios antes, empleando para ello diversos tipos de embarcaciones e implementos, como se colige de la variedad de términos para designar canoas, cayucos, barcas, remos, bogadores, etcétera, así como en los agentivos y verbos que de ellos se derivan, en los que no me detendré aquí; apenas recuerdo, dato curioso, que para los pasajeros o ciertos tipos de carga delicada se aderezaban los cayucos o barcazas con cobertizos de pajas o ramas para proveer de sombra; implemento que los cakchiqueles comparaban con dotar a la barca con un "nido". Y hablando de aves, no deja de llamar la atención el empleo de la voz *dzunun*, que en varias lenguas mayas remite al colibrí, para nombrar a una canoa larga de suelo y angosta de boca.

DE EMBARCACIONES	
Barca pequeña	*ix dzedz chem*
Canoa	*Chem*
Quebróse mi canoa	*Paax in chem*
Canoa grande, larga de suelo y angosta de boca	*dzunun ti chem*
Canoero que gobierna	*Ah [k]al chun chem*
Cosario y ladrón por la mar	*Ah ocol ti kaknab*

ANIMALIA

Por lo que respecta a los distintos tipos de animales que poblaban las aguas, los documentos hispanos de la época colonial no son particularmente profusos, hecho en alguna medida comprensible si recordamos que pocos de sus autores eran versados en asuntos marítimos o fluviales, y que mucha de la fauna y flora americanas no les era conocidas, lo que explica en que en no pocas ocasiones se viesen constreñidos a registrar: "especie de".

Landa, por ejemplo, hablando sobre la Península, menciona lisas, robalos, sardinas, lenguados, sierras, caballas, mojarras, "tres o cuatro castas de tollos" y cazones y mantarrayas que se salaban; acota que las costas de Campeche eran particularmente ricas en tiburones, "muy buenos pulpos" y manatíes proveedores de abundante carne y excelente manteca, que se atrapaban con arpones, y que el río de Champotón proveía de "muy gentiles ostiones", agregando existían "infinitas diversidades de otros pescados pequeños", que no identifica ni describe (Landa, *op. cit*.: 201-203), lo que hace imposible saber de qué ejemplares se trataba y, por ende, entender cómo concebían los propios mayas la fauna.

Como es bien sabido, nombrar es paso esencial para dotar a los seres y las cosas de un sitio en el propio universo cultural, y la forma de hacerlo, que conlleva una clasificación, varía de un grupo a otro. De ello son clara muestra los diccionarios coloniales, que hacen evidente que la forma en que la cultura occidental agrupa a los animales acuáticos (las *taxa* de los biólogos) no siempre coincide con la empleada por los pueblos mayas, pues las categorías locales remiten a características en ocasiones distintas a las usadas por nosotros, aludiendo por ejemplo a la forma o color de los animales, al hecho de que se desplazaran sobre el agua, cerca de ella o en su interior, etc.

DE LOS ANIMALES TENIDOS POR ACUÁTICOS GENÉRICOS… Y NO TAN GENÉRICOS

Lengua	Nombre	Traducción o notas adjuntas
Cakchiquel	*Car*	Pez
	Muq,	"Animalejos o sabandijuelas que andan por sobre el agua en los charcos o a orillas de los ríos
	Ru chicopil ya	"Todo animal o pesce que se cría en el agua"
Ch'ol del Manché	*Chay*	"Pescado en general"
Maya peninsular	*Cay*	Pesce

Pokomchí	Car	Pez, pescado
Tzeltal	Chay	Pescado

Así, por mencionar apenas dos casos, vemos que los tzeltales del siglo XVI incluían en el campo semántico de lo que nosotros concebimos como "peces" a ostiones, anguilas y camarones (los que ostentan en su nombre la partícula *chay*), mientras que los cakchiqueles distinguían a los camarones según su talla (si grandes, si pequeños) y para los cangrejos empleaban una diferenciación mucho más compleja tomando en cuenta no sólo su tamaño, sino los lugares que frecuentaban y hasta la mayor o menor abundancia de su carne. El *Thesaurus verborum* de Coto detalla incluso los nombres para los ojos, "los bracillos con que muerden", "el agua o babaza" que destilan y hasta "el ruido que hacen sacados del agua, que los ponen en alguna parte" (1983: 86-87); pormenores que dan fe de la importancia que guardaban los cangrejos, si no para la economía, al menos para el paladar cakchiquel. .

Y no está de más recordar que incluso nuestras apreciaciones difieren de las de los españoles de la época colonial, en cuyo campo semántico se tenía por peces a los manatíes, y por "pescado" a los cangrejos. Así, en la *Relación de Santiago Atitlán* (1585) se apunta: "el pescado que cría comúnmente esta laguna son cangrejos…" (*apud* Acuña, 1982: 92).

ESPECIES Y CLASIFICACIONES NATIVAS

Los mayas peninsulares empleaban como genérico para peces *cay*, vocablo susceptible de modificarse con adjetivos (grande, pequeño, fresco, salado…), existiendo numerosos nombres específicos, cuya traducción literal da buena cuenta de peculiaridades de forma o hábitos. Enlisto apenas algunos en el siguiente cuadro,[11] donde en forma deliberada y como muestra de la diversidad del campo semántico incluí animales que nosotros no consideramos peces, pero que eran tenidos como parte del mismo grupo por los mayas (v. g. pulpo, ostión, anguila y camarón).

"PECES" EN LA VISIÓN MAYA COLONIAL

Nombre común colonial hispano*	Nombre maya	Traducción literal
Anguila	*Can cay*	Culebra pez
Bagre de la mar	*Box cay*	Cáscara pez**
Bagre de agua dulce	*Ah lúu*	
Bagre de cenote	*Ah lúu dzonot*	

11 Se registran dos, tres o más nombres para prácticamente todas las especies. Doy aquí apenas ejemplos. El interesado puede obtener más datos, entre otros, en Álvarez (*op. cit.*, 1: 67, y 2: 254-264).

Bolines, pescadillos chicos	*Ib cay*	Frijol pez
Camarón	*Xex cay*	Semen pez
Corbina, corbineta o trimielga	*Iz cay*	Camote pez
Langosta	*Cha cay*	Soltar (?) pez
Macabí	*Tzootzim*	Flaco
Mero	*Huun cay*	Hoja pez
Ostión	*Booc, booc cay*	Olor[oso] pez
Ostra	*u-box-el booc*	Su caja-de olor-pez
Peje iguano ("pexe sin pies ni manos")	*Huh cay*	Iguana pez
Pez aguja	*Ah can-che cay*	Enramado pez
Pez volador	*Tulix cay*	Libélula pez
Picuda	*Chii cay*	Boca pez
Pulpo o "Peje araña"	*Mex cay*	Barba pez
Pulpo	*Maax cay*	Mono pez
Robalo	*Ch'ib cay*	Vara-pez
Sardina pequeña	*Chech bac*	Huesito ("menor hueso")
Tonina	*zib cay*	"manar pescado"
¿?	*Och cay*	Zorro pez

*Puesto que la novedad de muchas especies americanas obligó a los cronistas a limitarse a señalar en ocasiones que se trataba de animales "parecidos a..." o en el mejor de los casos a describirlos someramente, a veces resulta problemática su identificación precisa.

** Las Relaciones histórico-geográficas de Yucatán señalan a menudo la existencia de bagres de agua dulce. Así, la de Dzidzantún, apunta: "... en algunas partes hay cuevas de muy buena agua y se crían en ellas bagres y peces pequeños, y son buenos de comer" (1983, 1: 415).

*** Según Beltrán de Santa Rosa (ed. de 2002).

OTROS ANIMALES VINCULADOS CON EL AGUA ENTRE LOS MAYAS PENINSULARES

Nombre común colonial hispano	Nombre maya	Traducción literal
Ballena	*buluc luch*	sumergida-jícara
Cangrejo	*Bab*	Pata

Cangrejo, marisco de la mar	*Ix bau*	
"Cangrejos llamados jaibas"	*Ix dzoi*	
Caracol de la mar	*Hub, kaan*	
Jurel o lobo marino	*Cooh*	Feroz
Lagarto, caimán, cocodrilo	*Ain o Pox*	Escamoso
Manatí	*Chiil*	
Tortuga	*Ac*	
"Un pez que se infla de aire"	*P'u*	

Grupo interesante es el que engloba el vocablo ac o ac-il, traducido en forma genérica como "tortuga", "galápago", "icotea", y que muestra precisiones si se trata de una tortuga "de la mar" (y-ac-il kaknab); las verdes, también marinas, "pequeñas, buenas para comer" (yax ac: verde tortuga); una blanca de agua dulce (zac ac: blanca tortuga) y dos cuyas conchas se usaban en los bailes (ah tza-tza ac: gruesa tortuga y tzul-in ac: aprisionada tortuga). Aparecen asimismo referencias a un tipo de "galápago" de nombre mac ("cubrir", remitiendo a su caparazón) y vavu, término al parecer vinculado con la voz para "nadar", que se traduce como "unos galápagos o tortugas de agua dulce". Dato curioso es el que nos muestra cómo una planta trepadora, la denominada no-nok, podía vincular a tortugas y mujeres, pues mientras las primeras iban tras sus hojas, las féminas la buscaban por sus frutos, codiciados para asearse el cabello.

No puedo detenerme más en este punto. He elaboradAdjunto un cuadro que espero permita hacerse una idea de la variedad de información que ofrecen los vocabularios en otra lengua más, la cakchiquel,[12] gracias al cual nos percatamos de la importancia que guardaba la fauna acuática no sólo para la cocina y el comercio, sino incluso en áreas como la música y la terapéutica y, sobre todo, podemos aproximarnos a la complejidad y riqueza del pensamiento maya y sus maneras de aprehender y ordenar el mundo.

Vinak car	Bagres o peces parecidos a ellos	
uchbal o vchbal car	"Unos tepemechines grandes y negros	Estos, que según Tomas Gage se encontraban en los "riachuelos y pequeños ríos hasta Guatemala", eran considerado por el inglés como "una especie de trucha" y "el mejor pescado del mundo... cuya manteca parece más de becerro que de pescado" (*op. cit.*: 186).

12 Durante la conferencia proyecté otros cuadros sobre la lengua tzeltal, la pokomchí y la ch'ol, pero razones de espacio impiden reproducirlos todos.

çaki car	A otros del mismo tipo, pero blancos	
çakil car	Peces minúsculos también conocidos como olomina	
Çak cab	Pez grande y blanco	
Mactami	Pez redondo, de cabeza grande y palmo y medio de tamaño	nombre ajeno a la lengua cakchiquel y acaso mexicano*.
pereqech	Mojarra	
qa ru 3ih cak abah qam	Pámpano	
Buturut	"redondillos y chiquitos".	
tzutuhil car	Peces existentes en la laguna de Atitlán	Mutzuk en quiché *Qhu* en tzutuhil
MOLUSCOS		
pemech	ostión	El término interviene en la denominación de "las conchas redondas" (*qo ri nimak pemech*, siendo *nimak* grande)
axalim	"ostiones redondos"	Parecería un genérico pues se emplea también para algún tipo de cangrejos
çaz	"nácar o concha de perla"	Se advierte que la perla misma "no tiene nombre propio"
CRUSTÁCEOS		
Chom	Camarón grande	
moqo, 3oçiy ahax o ixok chom	Camarón pequeño	
Tap o çanom	Cangrejo "común"	
taxovacal, ru qhumil palouh, axalim y amacal	"Cangrejos grandes de la mar"	
axalim he qo chi çanayi	"Cangrejos pequeñitos que andan a la orillita"	
Otzoy	"un generillo que traen los yndios de unos como cangrejillos, que no tienen cosa de sustancia"	

CARACOLES		
Tot	Caracol en general	
Xivac	"unos grandes que suelen tocar con la boca haciendo son con ellos"**	Muy probablemente el *Strombus gigas* marino
Q,ubuyuk	"redondos y larguillos"	
Chinic	"otro género más pequeño"	
Pur	los "pequeños que se comen"	
Colocic	los de "escalera o campanario"	
TORTUGAS		
Coc	"galápagos o tortugas del agua"	"*nimak* coc conviene a las grandes y *qhuti* coc a las pequeñas"
palama, ru cocol ya	"los galápagos de la mar"	
coc chiquirin	Otras pequeñas	Éstas prestaban forma y nombre a "unas piecezuelas que hacían de metal para colgarse al cuello".
Cakixcoc	pequeñas y coloradas	Sus carapachos eran percutidos "con unos palillos" con fines musicales.*** En su denominación, además de la voz coc vemos aparecer cak, que designa al color rojo
Ayin	Lagarto grande, "que anda en los esteros y ríos"	Compartía nombre con el escorpión
Cumatz	"anguila: no tiene nombre propio, podrase usar de *cumatz*, que es la culebra"	

* A decir de Acuña, el editor (p. 403, nota s. n.).

** De allí surge el verbo qui xivaquin: "tocar así estos caracoles". Se le cortada el vértice, a manera de boquilla.

*** El fraile aclara que la cubierta superior era llamada r'ih coc y la inferior ru bakil xe run pam coc . "Y suelen, por los lados, sacarles la carne, y queda entera la tortuga y les sirve de instrumento para sus fiestas y regocijos, tocándolas a golpecillos", acción que marca el verbo tin cocah. Acerca de los instrumentos musicales en Mesoamérica, y en particular entre los mayas, véanse Rivera (1980) y Martí (1955).

AGENTES, TÉCNICAS E INSTRUMENTOS

La severa estratificación social del mundo maya alcanzaba a quienes se dedicaban a extraer las riquezas del mar y los cuerpos de agua dulce, muchos de los cuales parecen haber estado sujetos también a divisiones territoriales y a las normas de propiedad, como ocurría en particular con los pozos. Claro se advierte lo anterior en el *Códice de Calkiní* cuando, al referirse al momento de llegar los europeos, asienta:

> En los términos del cielo alcanzan los mares de los Canules, el término de los mares de los Canules. En aquellos mares de los Canules tenía sus barcos Ah Kin Canul… en que pescaban sus esclavos. Estaban en el pozo de Sacnicté, allí se encontraban cuando llegaron los españoles en la puerta de tierra de los campechanos, en la puerta de su mar. Así temblaron los mares de los campechanos… (1980: 438).

A juzgar por el material contenido en los vocabularios, los peninsulares distinguían, entre otros pescadores (*ah cay-bal*), a quien empleaba anzuelos (*ah lutz*), el que atrapaba los peces manualmente (*chuc cay*), y aquél que recolectaba o atrapaba mariscos (*zab be*).

LOS PESCADORES Y SUS ARTES: GENÉRICOS

GENÉRICOS			
Maya peninsular	*ah cay-bal*	Pescador	
	Zab be	“coger mariscos”	
Cakchiquel	*tin canoh*	“buscar algo”, “cazar o pescar”	
Tzeltal	*Tzamegh chay ghttzamazegh chay*	pescador "pesca de pescado"	Tzamez, matar, y tzamezuanegh, “cosa que mata como veneno”, Parecería, pues, tratarse de un término para embarbascador.
Pokomchí	*nu cam car, lu3* baqueh, chahantuneh.*	Pescar, “[pero] el ordinario ‘pescar’ en cuanto tal es *nu cam car*...”.	*cam*: tomar; car, pez, pescado. Aunque Morán las da como genéricas, las dos últimas voces remiten al anzuelo y al chinchorro o atarraya (*vid infra*)

* Recuérdese que en la época colonial los frailes optaron por emplear nuevos signos (como el 3 o trecillo y el ꜭ o cuatrillo) para dar cuenta de sonidos que no existen en castellano como K', Tz', Dz' y otros.

Y es que en efecto, dependiendo del animal y las características del sitio que prometiese su captura, podían emplearse redes (las había de diversos tipos), fisgas, anzuelos —que podían confeccionarse con madera, espinas y huesos—, arpones de madera a veces provistos de sogas y boyas para seguir el rastro de los peces heridos, como se estilaba en las costas de Campeche (Landa, *op. cit.*: 201-203), flechas o nasas hechas de varillas, paja o "yerbas". También podía emplearse barbasco con el fin de "emborrachar" a los peces y facilitar su pesca, o recurrir a la captura manual, como se estilaba con los cangrejos que se ocultaban debajo de las piedras, ayudándose en ocasiones con algún cebo de pececillos en unos tules, a modo de cordeles tendidos sobre el agua. En varias de estas actividades intervendrían sin duda buenos nadadores; ésos que los cakchiqueles equiparaban a las "nutrias": *avuk; maih ti muxin*.

En la elección de uno u otro método influirían sin duda las características de las especies deseadas y, por supuesto, de su hábitat, pero no sólo eso; intervenían también las posibilidades económicas del pescador. No en balde Landa, al referirse a los peces que se criaban en las salinas de la costa, menciona que pese a ser "de muy buen sabor" y fáciles de pescar con flechas dado lo poco profundo de las aguas, sólo atraían el interés de quienes no tenían redes. Los que las poseían preferían dedicarse a la pesca costera, mucho más redituable.

Una comparación, aunque sea parcial, de los datos ofrecidos por los textos lingüísticos coloniales, nos muestra cómo, más allá de pequeñas diferencias, las técnicas en uso eran más bien generalizadas.

REDES			
Maya peninsular	*oc tun o ch'ay tun*	red adobada con "pesguillas o plomos"	Señaladas con boyas al parecer de corcho (*mak*)
	dzicib kaan o pay kaan	chinchorro o red "barredera"	
Cakchiquel*	*tin matauaih*		*Tin tzak*: arrojar *mataual*: palabra nahua para red (nombre "intruso, que es mexicano")
	tin mah, qui maho	"pescar con red"	aparece con más frecuencia que la anterior. "*mahol o ah mahola*: el pescador así".**
	qhokebal qam	red	para atrapar peces y camarones
	çotoym qam	redes	propias para "los remansos y honduras"

	licbal car	Red	*Lic*: sacar cosa *Car*: pescado
	mahbal car		*Mah*: arreba¬tar, coger algo, robar
	qhokebal chom	red (para camarones)	*qhokebal*: envolver *Chom*: camarón
Tzeltal	*xcahc chaghan*	Pesca con redes***	
	Zlebayoghibal, zlebayobil chay, qtzametob chay	Redes	Es de notar la similitud de los dos últimos términos con los empleados para las redes con que cazaban venados
Pokomchí	*chahantuneh*	chinchorro o atarraya	Según Morán en algunas regiones como Amatitán la forma verbal había caído en desuso "... ya no usan, ni nadie entiende el dicho *chahantun*, y no dicen si no *caham*"

*El texto diferencía claramente otras "redes" usadas para transportar cargar, cazar o dar de comer a los animales.
**"Lance de red o anzuelo para pescar, dicen: *tin kaçah*, o *ti ka nu qam*, o *nu mataua hu mul pa ya; x-ka nu bak hu mulpa ya*, y así lo variarás: *ca mul, ox mul*, etc".
***Se conocía como *ghac chaghan* a quien la utilizaba.

ANZUELOS			
Maya	*ah lutz*	"anzuelero"	*Ah* funcionando como agentivo
Cakchiquel	*Lucbak*	anzuelo	voz donde casi con seguri¬dad interviene el *luc* de "gancho o garabato", pero que resulta algo más compleja en cuanto a la raíz *bak*, pues ésta puede remitir tanto a hueso como a cosa delgada, e incluso a barrenar y arrojar con fuerza*

	tin carih *tin lucbakih*	pescar con anzuelo	Car: pescado
	Qambal car	anzuelo	
	balom qam ru qamal bak qambal car	sedal o cordel de cáñamo	*Qam*: soga o cordel
	balom yzm ruqamal bak qambal car	sedal o cordel de cerdas	*Yzm*: genérico para cabellos, pelos y cerdas. Según Coto eran estas últimas las empleadas (“que suelen usar dellos”), pero nada aclara sobre su procedencia.
Pokomchí	*hohc*	anzuelo	
	lu3 baqueh	anzuelo	*Bak*: hueso labrado en forma de gancho
	chaham peb	cordel o lazo	
Tzeltal	*qluc chay* *xlucbaghon*	pesca con vara o anzuelo	*lucub* significa "torcerse como madera" y *luc luc*, "torcido así", mientras que *lucoghbil* designa al "garabato", por lo cual cabría pensar que los anzuelos fuesen de madera, lo que explicaría el uso de un mismo término para la pesca con vara** y la del anzuelo, aunque no podemos descartar el uso de otros materiales como huesos o espinas de pescados
	sedal	*xchaghnul bucobchay*	

*Comparando con el mismo vocablo en pokomchí (Morán, *op. cit*.: 267), la probabilidad mayor remite al hueso, que se labraría en forma de gancho.

**Esta vara, especie de arpón o fisga es empleado hasta la actualidad por los mayas itzáes, quienes lo conocen como *senet'*. Ellos sin embargo, lo diferencian del anzuelo, denominado *jok* si es grande y *lidz* si pequeño (Schumann, 1971: 97, 106).

FISGAS Y ARPONES			
Maya peninsular	*lom che*	fisga o arpón	Es de suponer de madera (*che*)
Cakchiquel	*qakbal car*	Fisga	Usarla: *tin qak* o *tin qhabih*
	ru xucxuil qhiqh qakbal car	Arpón	"que tiran al peje, en que queda preso".
	r`al qhaa	flecha "o virote"	Usarla: *r`al qha tin qakbeh*
	r`al qhaa qhiqh	Flecha arponada	Aunque aparecen como método de caza, no se especifica si se usaban también para pesca
Tzeltal	*luc baghib taquin*	pesca con vara o anzuelo de metal (*taquin*)	Obviamente el uso del metal se generalizó tras la conquista hispana

CAPTURA MANUAL			
Maya	*chuc cay*	"atrapador"	
Cakchiquel	*qui tapin, tin tapih* (activo) *qui çanoman*	atrapar cangrejos con las manos, debajo [de] las piedras de los ríos. O también usando carnada	"Dicen los yndios que para cogerlos, como hacen en la laguna de Atitán, les ponen el cebo, que es de los pececillos que allí hay, en unos tules, a modo de cordeles tendidos sobre el agua, y allí van ellos y hacen presa, y no se dan maña ni a comerla ni a llevarla, sino que se están asidos a ella, con que los cogen fácilmente"

Tzeltal	*tzac chay*	pescador	el vocablo *tzac* (capturar, prender), no nos indica la forma en que la captura se llevaba a cabo, pero otra de las acepciones de *tzac* es "asir con la mano" por lo que acaso el término designase a quien capturaba a los peces —y otras especies— en sus cuevas* o a quien recogía a los previamente embarbascados
Pokomchí	*chap*	"Y algunas veces [pescar] lo dicen con el verbo *chap*, *asir*."	

*Tal hacen, por ejemplo, para capturar el pez llamado "vieja", varias etnias mayanses como la mam, tuzanteca, quiché y cakchiquel de la costa (Otto Schumann, com. pers.).

CANASTAS, NASAS Y SIMILARES			
Maya peninsular	*Chhuy xac*	Cesta o cesto	"para pescar tortugas o bagres y mojarras"
	Çihib	Nasa o "garlito	"que hacen de varillas, como embudo", para atrapar camarones y peces.
Cakchiquel	*Çotooy* *çotooy qambal carch`u vi ya*		Es de suponer se hacían de paja o "yerbas", ya que el mismo término vale para "una rodaja que hacen de paja o yerbas, que se ponen en el hombro para cargar maderos y que no les lastimen".
	Çotooy	nasa	Çot: cosa circular
Tzeltal	*nacob chay*	nasa	

Si hemos de juzgar por la frecuencia con que aparecen términos ligados a ella, una técnica muy socorrida era “embarbascar” o “matar” las aguas; esto es, verter en ellas algún tipo de sustancia que “emborrachara” a los peces (y hasta a los camarones, según las fuentes cakchiqueles), facilitando su captura, pues una vez turbadas las aguas —fluviales o marinas—, se les atrapaba usando “atajadizos” o represas, construidas, a modo de “cercas”, con maderas particularmente resistentes, que servían para desviar las aguas. Vestigios de estos “pasillos” han podido encontrarse en la Bahía del Espíritu Santo, en Chetumal. Al respecto conviene recordar que los que hoy se consideran barbascos son generalmente plantas sapindáceas,[13] pero de los documentos se trasluce que en la época el campo semántico del término incluía tanto bejucos como raíces y yerbas e incluso, entre los mayas peninsulares, ciertas cortezas de árboles que producían algún tipo de jabón, de propiedades acaso similares al *amolli* que los nahuas obtenían de raíces.

BARBASCOS *(obtenidos por lo común de raíces, yerbas o bejucos)*			
Maya Peninsular	*Dzac cay*	barbasco	obtenido de la corteza de ciertos árboles
Cakchiquel	*A3om*	barbasco	
	Chalax	Barbasco	Se emplea “cuando el agua es mucha”
	Qhupak	barbasco equivalente al mexicano amole	del náhuatl *amolli*, un tipo de jabón hecho de raíces
	3ek r`ey, qhalax	Raíces usadas como barbasco	Se neutralizaban unas con otras
	Tin chomih	“cogerlos" [los peces] con barbasco	
	X- ti be nu qhokeh hun nu chom	“pescar camarones” con barbasco	
Tzeltal	*qtoomtay chay, xatoomtay chay xcahc ztoomit*	"pescar con raíces emborrachando [a] los peces"	*Toom: Brunellia mexicana**
	tzamegh chay	pescador	*tzamez*, matar y *tzamezvanegh*, "cosa que mata como veneno". Parecería, en consecuencia, tratarse de un término para embarbascador**

Pokomchí	camtezbal ha	"con lo que se mata el río"	"Y, así, dicen cuando van a echar el barbasco: "vamos a matar el agua" o "el río", *n-oh ca camzah ha cambal car*, "para tomar el peje", etc."
	leb o lab zacchahan	bejucos empleados como barbasco	

*Para las empleadas en la zona *tzeltal* véanse los cuadros sobre flora, en la entrada *Toom* (Ruz, 1992: 124). Acerca de las especies, usos (como detergente, fuente de aceites, etc.), sigue siendo útil la bibliografía proporcionada por Kaplan (1964: 992).

**De ser así, no deja de parecer extraño que no conste entre las voces que señalan al que pesca¬ba empleando el barbasco, ¿o bien unos envenenaban el agua y otros recogían los peces aguas abajo (como se acostumbra hoy en día en algunas comunidades), y los diversos vocablos no hacen más que señalar tal división de labores?

Curiosamente es el fragmentario texto en pokomchí que sobrevivió del enorme trabajo de fray Pedro Morán el que nos ofrece una de las descripciones más ricas sobre el empleo de elementos vegetales en la pesca, cuando anota:

> Barbasco: ya sabes que, para matar el peje en un río, hacen en él una estacada de la una orilla a la otra y que, a un cuarto de legua más o menos, el río arriba, echan cantidad de ciertas raíces amargas molidas, que emborracha al peje y lo trae río abajo, y se detiene en la estacada y allí lo cogen, etcétera. Pues, a este barbasco, sea de lo que fuere (porque hay muchas diferencias: ya yerbas, ya cortezas de árboles, ya raíces, ya ciertos bejucos, ya lo que llamamos *amol*, con que acá lavan como con jabón), llaman *camtezbal ha*, "con lo que se mata el río". Y, así, dicen cuando van a echar el barbasco: "vamos a matar el agua" o "el río", *n-oh ca camzah* ha cambal car, "para tomar el peje", etcétera (*apud* Acuña, 1991).

DE LOS USOS DE LA COSECHA ACUÁTICA

Si hemos de juzgar por lo que apuntan las crónicas, los pescados se lavaban "echándolos en remojo", se raspaban con instrumentos filosos para quitarles las escamas, se colgaban en ganchos de madera e iban a terminar por lo común en la mesa familiar, aunque cabía también la posibilidad de comerciar con ellos, bien ofreciéndolos de casa por casa, como hacían vendedores ambulantes, bien poniéndolos a la venta en los tianguis,[14] ofertándolos frescos, salados, asados, soasados o ahumados, sin faltar mercaderes peninsulares que comerciaran pescado preparado en lugares remotos, hasta a 20 y 30 leguas de distancia (Landa, *op. cit.*: 201-203). Y es de suponer, aunque el franciscano no lo menciona, que también podían obtenerse directamente en las playas o en las casas de los pueblos costeños, como se estila hasta hoy, en ocasiones recurriendo incluso al trueque.

La obra en lengua cakchiquel de Thomas Coto nos deja ver que, a más de salados, los pescados (*car*) podían asarse en parrillas de maderos (como se estila hacer aún con petos y ostiones en Tabasco), soasarse, "recocerse" con el vaho del calor, freírse (*qilim car*), cocinarse envueltos en distintas hojas y hasta prepararse en las empanadas llamadas *toomam car*[15]. Y nos

14 En algunos de los cuales, como en ciertos mercados tzeltales, podían encontrarse sitios específicos para ello denominados *chonob chay*, de *chonob*: vender y *chay*: pescado.

15 Aparecen los verbos para denotar "chupar sorbiendo hacia dentro, como quien chupa el caracolillo" (t*in hi3ah ru yaal* o *ru pam*), "comer biscocho, cangrejos o cosas tostadas que

enteramos también de que el mercader al *qay car* ofrecía pescado fresco, cangrejos y camarones, junto con el *çaom car*, nombre del "que suelen vender soasado". Al comerciar los pescados los contaría empleando la voz yacah, exclusiva "para contar cosas largas, como varas, candelas, pescados": "*Hu yacah, ca yacah, ox yacah*" [uno, dos, tres] diría conforme arropaba los peces en esas "hojas grandes que llaman muxan", para confeccionar el *iboy*, el envoltorio.

Pero los animales acuáticos no sólo proveían de carne. Algunos proporcionaban otros varios elementos. Así, en el área peninsular

> […] se aprovechaban los huevos de ciertas variedades de tortugas y las del pez llamado *mex*; los dientes del tiburón nombrado *xooc* eran empleados para confeccionar flechas y los especialistas rituales usaban como instrumentos de autosacrificio las "sierritas" del pez llamado *ba*, "muy lindas porque son un hueso muy blanco y curioso..., que corta como cuchillo […] Y era oficio del sacerdote tenerlas, y así tenían muchas", asegura Landa (*op. cit*.: 201-202). Caracoles, conchas, ostras, se lucían en pendientes, aretes, ajorcas, collares (en Calakmul son frecuentes los hechos con el género *Spondylus*). Ciertos caracoles se cortaban a la mitad y se adaptaban como tinteros, otros (v.g. *Pachychilus*, *Pomacea, Unio*) servían a manera de grava para los pisos y aún en el siglo XIX como cal para el nixtamal, mientras que algunos marinos (*Turbinella angulata, Strombus gigas*) además de usarse para elaborar herramientas de trabajo —punzones, picos, manos de mortero, enseres agrícolas como puntas de coa— valían como instrumentos musicales, a la vez que los carapachos de ciertas tortugas pequeñas y coloradas (*ah tza-tza ac* y *tzul-in ac*), se empleaban como percutores, con fines festivos. Muchas especies servían para ofrendar a dioses y otras para acompañar en su viaje al Más Allá a los difuntos, en ocasiones trabajadas con enorme delicadeza, según se aprecia en tumbas como las de Calakmul[16] (Ruz, 2012: 193-194).

Más allá del ámbito peninsular, en Guatemala, se valoraba mucho la hueva de pescado, que fue objeto de un activo comercio durante la colonia;[17] los pokomchís apreciaban las perlas y cierto amizcle de lagarto cuyo uso desconocemos, y los tzeltales empleaban moluscos para teñir telas y codiciaban los caracoles (*Aplexa*) para usarlos como afrodisíacos.

Con tantos usos y demanda, no es de extrañar que para algunos grupos mayas la abundancia de animales acuáticos fuera tomada en cuenta cuando se buscaba conceptuar la prosperidad. Por algo en el diccionario cakchiquel de Coto vemos que la voz para riqueza, *3inomal* se emplea también para calificar al "río que es abundante de peje".[18]

De hecho, en algunas regiones el comercio de pescados y otros productos del mar o las corrientes y depósitos de agua dulce resultaba tan redituable que los hispanos comenzaron a disputar a los indígenas su control o su comercio, como se registró en ciertas áreas privilegiadas de Guatemala,[19] como la de Las Verapaces

hacen ruido en la boca: *tin qux*", y comer carne o pescado, mordiéndolos, tin ti. Y el preciosismo llegó a la creación de verbos que denotan hasta el resbalar como "pescado fresco o anguila". En la obra figuran referencias incluso a los peces podridos: "Ya está podrida por dentro esa carne, ese pescado, ya parece masa su interior, ya hiede" (Coto, *op. cit*.: 100-101, 425).

16 Sobre el muy diverso empleo de peces y moluscos véanse los trabajos editados por Velázquez Castro y Lowe (2007).

17 Acerca de la gran aceptación y comercio de ciertos tipos de hueva en la Guatemala del periodo borbónico da alguna referencia Solano (1974: 339).

18 En idéntica dirección apunta la entrada "próspera cosa, o prosperidad con abundancia de todo. Usan de estos nombres: *3anal*, que es abstracto de *3an*, "cosa amarilla" y *raxal*, que lo es de *rax*, "cosa verde". y dicen: *3anal raxal* para significar que el río tiene mucho pesce y de muchos géneros, dicen *tzatz ru 3anal, ru raxal ya, qo car, qo chom, qo ronohel qhuti chicop, nima chicop, ch`u pam* y lo mesmo dicen de la laguna, estanque o estero de mar". Resulta significativo el que tras traducir el verbo prohijar, el dominico ponga como ejemplo: *haru mac nu qux x-at nu quluba?*, "para que me sustentaras, para que pescaras para mí y trabajaras en mi ayuda, te crié, sustenté y casé" (Coto, *op. cit*.: 442).

19 Varias obras de corte histórico insisten en la escasez de pes-

(Montero, 1982: 237ss), y Santiago Atitlán, que contaba con "un río caudaloso... donde toman mucho pescado blanco y mojarras y truchas, cangrejos y camarones de que los indios se aprovechan" (*apud* Acuña, 1982: 149, 314), a más de proveer a la capital, Santiago de los Caballeros (hoy Antigua), con abundante pescado, que a decir de Tomas Gage, venía "tanto por la Mar del Sur [el Océano Pacífico], que no dista en algunas partes más de 12 leguas, como por los ríos que desembocan en este mar, del lago de agua dulce de Amatitlán y Petapa, y de otro [Atitlán] que está a tres o cuatro leguas de Chimaltenango". Y el negocio era tan productivo, que hasta algunas órdenes religiosas se interesaron en participar en él, como la de los dominicos, que tenía una pesquería en Iztapan (1946: 177).

Caso extremo fue el de las pesquerías del área maya huaxteca de Veracruz, que surtían a la ciudad de México con camarones y pescado ahumado en hornillos, aprovechando, como consignan las crónicas, la "abundante copia de peces" (genérico: *tol*) como bagre, corvina, atún, huevina, pez puerco, bobo, mojarra, trucha, robalo, liza, anguila, pez espada,[20] entre otros, que ofrecían ríos y hasta arroyos, a más de una delicia particularmente apetecible, los *jich*, langostinos o acamayas (Tapia, 1985: 22).

Tal abundancia incitó la codicia de los españoles, que comenzaron por explotar la mano de obra indígena, llegando a tales extremos que la Corona prohibió se les emplease en esos menesteres, orden que incrementó la necesidad de los colonizadores de contar con esclavos negros para pescar (Reyes, 1992: 120ss). Como si la presión hispana no bastase, los huaxtecos tuvieron que enfrentar epidemias y muertes que les facilitaron a los europeos y sus sirvientes apropiarse de poblados enteros como Tamaos, o terminar controlando las pesquerías de sitios ricos como Tamiahua. Para el siglo XVIII los mayas huaxtecos fueron desplazados de la preferencia que habían gozado en ciertas épocas para desempeñar actividades pesqueras; privilegios consagrado por las leyes por tratarse de "los primeros habitantes del lugar". Obtenida la concesión, las canoas, chalupas, redes y chinchorros de los pardos vinieron a predominar en el paisaje, proveyendo de pescado a los arrieros españoles del puerto, que lo comerciaban con Tuxpan, Tampico y Tabuco. Siempre y cuando los piratas que asomaban por el horizonte no se robaran lo pescado (Reyes, *op. cit.*: 127).

Y, hablando de piratas, el muy afamado William Dampier nos recuerda que en el pequeño puerto campechano de La Salina existía un gran pozo perteneciente a la ciudad de Campeche, que producía abundante sal, en especial en mayo y junio, meses que aprovechaban los españoles para ordenar a los mayas rastrillarla, amontonarla ("en una gran montaña piramidal, ancha debajo y afilada arriba, como el tejado de una casa") y, después de cubrirla con pasto seco y caña, prenderle fuego para formar una costra que protegiera al mineral de las lluvias, mientras lo comerciaban. Agrega: "Los indios… esperan aquí por turnos durante toda la temporada de desbordamiento, no menos de 40 o 50 familias cada vez. Aun así no hay casas para que duerman [lo hacen] al aire libre, algunos en el suelo, pero la mayoría en hamacas muy pobres atadas a los árboles o a postes clavados en el suelo para ese propósito" (2004: 117-119).

cado en los ríos de la Guatemala colonial. Consúltese por ejemplo lo reportado para Atitlán, Zapotitlán o La Verapaz en las *Relaciones geográficas del siglo XVI* (Acuña, 1982: 43, 92, 206, 209, 216, 238). Solano, por su parte, en su trabajo sobre el siglo XVIII, menciona la dificultad de comerciar pescado fresco a causa del calor y las distancias (*op. cit.*: 339).

20 Las voces huaxtecas correspondientes son: *coxom, oy, xihuy, tocox, zo tol, chomac, zazam, bojol, tzabac, tahmil, tzan to* y *zipac*..

MÁS ALLÁ DE LA ESFERA ECONÓMICA

Los materiales apuntan una amplia gama de usos de animales acuáticos, o partes de ellos, en actividades distantes de la gastronomía; tantos, que no puede detenerme en ellos. Recuerdo apenas que se utilizaban para elaborar diversos elementos del atavío (broches, ajorcas, pendientes, etc.) o incluso como modelos. Así, los chontales copiaban las formas de caracoles y tortugas para elaborar collares y pendientes, y los cakchiqueles *—señala Coto—* copiaban la forma de las pequeñas tortugas llamadas *coc chiquirin* para hacer "piecezuelas" de metal que se colgaban al cuello.

Uso particularmente curioso es el que daban los cakchiqueles a los caparazones de cangrejo al emplearlos para fabricar unos artefactos que, al ser agitados por el viento, hacían las veces de ruidosos espantapájaros, "para guardar los pollos del milano u otra ave de rapiña… a los que llamaban *xibibal, id est* instrumento de espantar" (Coto, *op. cit*.: 210)[21]. Pero en tanto los ruidos provocados por esos espantajos remitían, incluso en su nombre, al temible Xibalba, el sitio donde habitaban los muertos, los descarnados o desvanecidos, otros elementos acuáticos ofrecían sonidos más melodiosos, como los arrancados de los caracoles marinos (*Strombus gigas*) con el vértice cortado a manera de boquilla[22] (utilizados también para hacer silbatos), o los que daba la percusión de los carapachos de ciertas tortugas pequeñas y coloradas (*ah tza-tza ac y tzul-in ac* en maya), empleadas por muchos pueblos con fines festivos y rituales, aunque a oídos de los españoles pudiesen emitir algún sonido "lúgubre y triste", como se le antojaba a Landa el que obtenían de percutir la concha de tortuga con la mano (Landa, *op. cit*.: 38-39).

Por su parte, Sánchez de Aguilar, hablando de los mayas de la Península hacia 1615, apuntaba:

> en su gentilidad y aora bailan y cantan al uso de los mexicanos, y tenían y tienen su cantor principal, que entona y enseña lo que se ha de cantar y le veneran y reverencian y le dan asiento en la iglesia y en sus juntas y bodas y le llaman *holpop*; a cuyo cargo están los atabales e instrumentos de música, como son flautas, trompetillas, conchas de tortuga y el *teponaguaztli*, que es de madera hueco, cuyo sonido se oye de[sde] dos y tres leguas, según el viento que corre (1987: 98).

Instrumento muy original, y que nos orienta sobre el conocimiento de las posibilidades sonoras de los líquidos mismos, era el llamado timbal de agua, un ejemplo del cual aparece en la lámina 34—A del Códice de Dresden,[23] que "tenía forma de U, con una de las ramas cubierta por un parche atado al cuello; en la otra rama se ponía más o menos agua, cambiando la afinación con mayor rapidez que por medio del fuego" (Castellanos, 1970: 32).

Y ya que tanto la música como la danza eran consideradas ofrendas gratas a los dioses, no es de extrañar que también se recurriese a ellas para intentar granjearse el favor de las deidades, en particular las dadoras de lluvia. Las crónicas mencionan así bailes específicos en años particulares (vg. Muluc, Ix) que se consideraban en especial riesgosos por su carga infausta de escasez de agua, sequías y plagas, por lo que se estilaban se acostumbraban los bailes *alcabtan kamahau*. Aún más peligrosos eran los

21 Usaban también para ese fin huesecillos, cáscaras de huevos y hojas.

22 *Hub* es registrada por el *Diccionario de Viena* como la voz yucateca que conviene a "bocina de caracol" (en Acuña, 1978: 41) y figura también como uno de los vocablos tzeltales que Ara nos proporciona para "corneta o bocina".

23 Cabe mencionar que el timbal lacandón (llamado *kayum* al igual que el dios de la música), no es un timbal de agua como comúnmente se cree, sino de olla —antes se cubría con piel de mono— con una abertura lateral para el sonido (Castellanos, *op. cit*.: 37; Martí, 1955: 34).

años Cauac que vaticinaban soles destructores, bandadas de pájaros y hormigas devorando el maíz, y sus secuelas de mortandades. No es por tanto extraño que durante ellos se realizara una danza vinculada con el Inframundo, llamada *Xibalbaokot* (Landa, *op.cit*.: 66, 69-70).

Pero no sólo se bailaba para conjurar infortunios; también podía hacerse para homenajear a los dioses, tal y como todavía se acostumbra, aun cuando los nombres de lo divino hayan mudado. En efecto, es sabido que así como hoy los gremios festejan a sus santos, en la época prehispánica diversos grupos de especialistas dedicaban danzas a sus dioses patronos para tener éxito en sus respectivas actividades, incluyendo a los pescadores, que ofrecían a sus númenes la llamada *Chohom* (Landa, *op.cit*.: 39). Y lo siguieron haciendo incluso bajo la mirada de los celosos eclesiásticos, cuando tuvieron la astucia de amalgamar viejas y antiguas creencias manteniendo antiguos simbolismos, como lo muestra por ejemplo el caso de los kekchíes de Verapaz, quienes lograron mantener las danzas llamadas *Pazca*, que bailaban una vez al año, para la fiesta de Corpus Christi, que coincidía con la llegada de las lluvias. Pintados de negro, cubiertos con máscaras que incluían deformaciones de bocio (patología vinculada con lo acuático), y realizando muecas propias de ancianos apoyados sobre bastones en forma de serpientes, danzaban en honor del Santísimo Sacramento al mismo tiempo que oraban a las montañas pidiendo las lluvias (Percheron, 1980: 119).

El mundo de lo líquido se hacía presente incluso en actividades recreativas como las de aquellos que los hispanos denominaban nigromantes. Vemos así que los espectáculos que éstos ofrecían en pleno siglo XVIII en el área de Suchitepéquez, Guatemala, incluían el "arte de nigromancia para mil habilidades, con efectos extraordinarios", con los cuales maravillaban a los espectadores, ejecutando, en medio de ciertos bailes,[24] "suertes" tales como

> [...] darse "con unas piedras despiadados golpes en los brazos, pechos, espinillas y cabeza, sin hacerles las piedras la más mínima lesión ni dolor", quemar un pañuelo en público y luego mostrarlo completo, sacar agua de la cacha de un cuchillo, quebrar un huevo y volverlo a unir, tragar fuego sin quemarse, cortar el tronco de un árbol "de gran magnitud" y volverlo a pegar e incluso formar "en las plazas o campos un mar, un río y una fuente o poza muy profunda" (*apud* Dupiech y Ruz, 1988: 255-257).

Para ejecutar tales artes los mayas se entrenaban desde niños durante arduos meses de práctica (Fuentes y Guzmán, 1969, I: 344-346) y debió considerarse un honor ya que se atribuía un origen mítico a tales habilidades, como lo muestra el *Popol Vuh* en aquellos pasajes donde habla de cómo los héroes gemelos, con tal de vencer a los señores del Inframundo, se dejaron quemar en una hoguera, moler sus huesos y lo resultante ser arrojado a las aguas de un río, para luego aparecer como hombres peces.

DE GUARDIANES Y RITUALES

Si bien podemos suponer que al igual que ocurría en cualquier ámbito del pensamiento maya, el mundo de los navegantes y pescadores tendía sus redes a lo sagrado, ya que las deidades acuáticas exigían también reconocimiento para otorgar buena pesca, una buen travesía y hasta fortuna o salud a sus devotos, lo que sobre ello nos hablan los materiales que aquí privilegiamos es casi nulo, como era de esperar en textos que sabemos eran expurgados, pues se trataba de evitar al máximo la perpetuación de antiguas creencias y prácticas.

---

24 Fuentes y Guzmán lista los instrumentos acompañantes: cascabeles, *tepanaguastles*, flautas, caracoles y *ayacastles* "sonoros y ruidosos" (*op. cit*.1969, I: 344-346).

No encontramos, pues, alusiones explícitas a mares primordiales ni conceptos semejantes (a los que parecen aludir otros testimonios materiales de la época prehispánica), pero algo podemos colegir de la revisión de otras fuentes de factura atribuible al menos en parte a manos indígenas. Así, el *Popol Vuh*, al indicar, con tintes míticos y metáforas que nada tienen que envidiar a un estructuralista, la oposición complementaria entre las actividades de caza, pesca y recolección y las agrícolas, narra cómo los semidioses Hunahpú e Ixbalanqué se enfrentaron a Vucub-Caquix y sus hijos Cabracán y Zipacná. En tanto que al primero se le atribuyen actividades propias de un recolector (frutos, minerales) y al segundo se le vincula con la cacería, Zipacná se nos muestra como un personaje amante de bañarse en los ríos y afecto a comer pescado y cangrejos, lo que aprovecharon Hunahpú e Ixbalanqué para fabricar un cangrejo mágico con el cual lo atrajeron a una hondonada para derrumbar sobre él el cerro Meauan (1984: 138).

No obstante haber sido vencidos los personajes que la cosmogonía asociaba con las actividades pre-agrícolas, la veneración a las entidades sobrenaturales que custodiaban esos espacios no desapareció ni del pensamiento ni de la práctica mayas, como comprobaron desde 1518 los miembros de la expedición de Juan de Grijalva en lo que llamarían Puerto de Términos, donde hallaron "unos adoratorios de cal y canto, y muchos ídolos de barro, y de palo, que eran [algunos] de ellos figuras de sus dioses y [otros] de ellos de figuras de mujeres, y muchos como sierpes", ante los cuales efectuaban sacrificios quienes entraban allí en canoas, mercaderes incluidos, para tener fortuna en sus lances (Díaz del Castillo, 1982: 23).

Algo similar ocurría en las corrientes fluviales de otras porciones del mundo maya. El vocabulario de Coto, por ejemplo, registra a los *Xulu* y los *Ru vinakil* ya, como "visiones", "demonuelos o familiares que se les aparecían junto a los ríos", fuentes, charcos u otras corrientes de agua —a veces en forma de "animalejo como polluelo"—[25] y al *ah 3ih ah xulu*, especialista que consigna como astrólogo, pero quien no se restringía a actividades adivinatorias sino que también "hacía curas mediante estos diablillos" según se advierte en otra entrada (Coto, *op. cit.*: 140, 416, 443).

Para percatarse de cómo fueron inútiles todas las acciones que emprendieron los eclesiásticos para extirpar creencias y prácticas de ese tipo, basta con conversar con cualquier maya, en especial quienes habitan cerca de cuerpos de agua. Gracias a ello nos enteraremos de cómo *aluxo'ob*, vientos, guardianes y dueñas siguen señoreando sobre los lagos, lagunas, pozos, cenotes y mares del mundo maya; exigiendo reverencia, homenajes, alimentos, vestidos (como huipiles ceremoniales) y en ocasiones hasta víctimas sacrificiales. A menudo se presentan ahora acompañados de sirenas, y hasta como vírgenes, a las que se atribuye el papel de vigilantes de cuerpos de agua e incluso del mismo océano (Ruz, en prensa).

Ciertamente algunas creencias parecen haber desaparecido. Así por ejemplo, los reportes etnográficos no hablan ya de peces monstruosos partícipes de la categoría *lab*, que remite a los agüeros o "cosas malas", ni conozco texto moderno alguno que señale si persiste en el imaginario cakchiquel aquello que reportaba Coto de que,

25 Como señalé en un trabajo previo (1998), la ubicación acuática de estas deidades llama la atención pues *xulu* es un vocablo nahua que remite tanto a estrella y "demonio" como a montaña, en tanto que *ru vinakil ya* vale por demonio, gente (*vinakil*: persona), animal, pez y, de nuevo, montaña. Acaso las áreas de influencia no fuesen tan exclusivas, como parece desprenderse de la entrada "monte o sierra", donde el fraile apunta que "en los montes... o en los nacimientos de los riachuelos tienen abusión que oyen voces y tocan atambores, y que remedan a los cazadores. A éstos llaman *ru vinakil huyu, moqhol vinak, que çiquin o que 3ohoman*, etc.".

> […] cuando llueve muy recio grandes goterones, y con tempestad de truenos y rayos [dicen] que entonces caen del cielo o de las nubes, las ranas, los camarones y otros pececillos, y entonces acuden a cogerlos en los arroyos. Esto es muy ordinario en la costa, y yo los he visto ir al efecto de cogerlos en el pueblo de Tzamayak', que con el ruido y tempestad se deben de inquietar y salir de sus cuevecillas (*op. cit*.: 463).

Lo anterior, que nos recuerda una de las láminas del *Códice Madrid,* no es el único testimonio de presencias acuáticas en el espacio celestial; uno de los nombres cakchiqueles de la Vía Láctea era *Ru bey palama*: camino de la tortuga de mar, por referencia al rastro que deja el animal sobre la arena,[26] mientras que en otras fuentes coloniales se asocian con Géminis tortugas como las denominadas *Yax Coc Ah Mut* o *Yax Cocay Mut*, y algunos investigadores han postulado asimismo la identificación, en el *Códice París*, de sierpes marinas (*Xoc*) y tortugas (Caso, 2012: 53-55).

Como vimos antes, al hablar del agua "virgen" obtenida de pozos y cenotes, el líquido podía concebirse como dotado de características sacras, pero cabe recordar que éstas se consideraban útiles no sólo en el caso de rituales para ofrendar a las deidades, sino también en otros vinculados con el amor y la sensualidad (representada ésta por la flor). Muestra de ello era la ceremonia *Kay nicté*, realizada por mujeres solas y desnudas, dirigidas por una anciana, en noches de luna y a la orilla de un haltun (una poza natural), "para regresar, si se ha ido, o asegurar, si permanece cerca, al amante", de la cual consta una conocida y espléndida descripción en los ya citados *Cantares de Dzitbalché* (: 367-68), donde se apunta:

La bellísima Luna se ha alzado sobre el bosque;
va encendiéndose en medio de los cielos
donde queda en suspenso para alumbrar sobre la tierra,
todo el bosque.
Dulcemente vienen el aire y su perfume.
.....
Hemos llegado adentro del interior del bosque
donde nadie mirará lo que hemos venido a hacer.
Hemos traído la flor de la Plumeria,
la flor del *chucum*, la flor del jazmín canino...
Trajimos el copal, la rastrera cañita *ziit*,
así como la concha de la tortuga...
nuevo calzado, todo nuevo,
inclusive las bandas que atan nuestras cabelleras
para tocarnos con el nenúfar; igualmente el zumbador caracol...
....
Ya, ya estamos en el corazón del bosque,
a orillas de la poza en la roca,
a esperar que surja la bella estrella
que humea sobre el bosque.

Quitaos vuestras ropas,
desatad vuestras cabelleras;
quedaos como llegasteis aquí sobre el mundo,
vírgenes, mujeres mozas...

Podría parecer paradójico el que la sacralidad atribuida al agua desbordase el campo de lo divino para venir a insertarse en algo en apariencia tan humano como "afianzar" a un amante, pero bien mirado el asunto no es tan extravagante. Al fin y al cabo procrear era una forma de asegurar la permanencia de quienes, al reverenciar a los dioses, mantuvieran en marcha el universo.

Un universo que aun hoy, en muchos sentidos, se sigue pensando en maya y viviendo como tal en las comarcas campechanas, habitadas todavía por diferentes seres e influencias sobrenaturales, llámense *yumtsil'ob*, dueños, señores, guardianes o ángeles. Con independencia de que exhiban nombres y atributos mayas — *bacab'ob, pahuatun'ob, iik'o'ob, cháako'ob, j-xíimbal k'áaxo'ob, aluxo'ob, j-kalan k'áaxo'ob* —, o hayan sufrido sincretismos, yuxtaposiciones o encubrimientos con entidades cristianas (en particular los santos patronos de los pueblos, que en algunos sitios se transportan envueltos en petates, como se estilaba transportar a los dioses en el mundo prehispánico), ellos cuidan

26 Tal es la opinión de Acuña (en Coto: 223, nota a la f. 180r).

de los montes, las aguas, las plantas, los animales y los fenómenos atmosféricos, beneficiando a quienes solicitan su ayuda y les honran con ofrendas y plegarias, a la vez que castigan a aquellos que depredan la naturaleza por negligencia o abuso, por lo cual resultan de gran importancia también en el control y permanencia de las normas, al posibilitar la continuidad de las tradiciones y valores socialmente establecidos y aceptados.[27]

No es por tanto de extrañar el que, con mayor o menor vitalidad dependiendo de las regiones, sobreviva un complejo sistema ritual que, al mantenerse en continua renovación, asegura el futuro del pasado. Y lo hace tanto también en lo que toca a mantenimiento del entorno natural, a través de ceremonias dedicadas a los guardianes y dueños de los montes (*Yum K'áax*) y los cenotes, la fauna o los fenómenos atmosféricos (vientos, lluvias), como un *janli cháak*, estilado para rogar a los *cháako'ob*, los "regadores de las milpas", que envíen las lluvias; un *tut* para implorar a los *aluxo'ob* protejan los cultivos y no hagan daño a los agricultores, o un *janli kool*, "comida de milpa" o "ceremonia de primicias", para agradecer a los dueños sobrenaturales del sitio la cosecha, a la vez que invocar su protección y ayuda para que la del próximo año sea igualmente abundante o incluso mayor.

Se honra a los "dueños" y custodios con plegarias y ofrendas diversas dependiendo de la ceremonia, como el *saka'* (especie de pozol con miel), "panes" de maíz (*tut wá*) y pepita de calabaza, compuestos de 12 o 13 capas, que se cocinan bajo tierra (*pib*); pibipollos, guajolotes guisados con todo y vísceras en una salsa de masa (*k'ol*) roja gracias al empleo del achiote, cigarrillos de tabaco silvestre, incienso, o licor obtenido de la fermentación de la corteza del *balche',* con miel silvestre y agua "virgen" de cenote.

Muestra privilegiada del modo en que el maya concibe el universo y su relación con él es la ceremonia denominada *ch'a cháak*, o petición de lluvias, que busca congraciarse con los guardianes de la lluvia; ritual que congrega a los hombres de la comunidad, dirigidos por un *h-men* o especialista, en algún espacio comunitario (vg. el atrio de la iglesia), pero que por lo común se considera más efectiva si se realiza en el campo, e incluye una serie de plegarias y ofrendas a los *cháako'ob* o chaques, colocadas en una mesa que representa a la comunidad y sobre la cual se alza una serie de arcos que evocan el firmamento comunitario. En torno a la mesa, por los cuatro puntos cardinales —Lak'ín, Chik'ín, Xamán y Nohol— se alzan otros arcos que representan las moradas de los señores de la lluvia, unidos con bejucos a los arcos de la mesa a fin de enlazar ambos espacios.[28] En los pueblos más respetuosos de las antiguas costumbres, cuatro niños ubicados bajo la mesa, mirando cada uno a uno de los cuatro puntos de la rosa de los vientos, imitan sonidos de ranas que invocan las aguas.

El espacio subterráneo de donde brotan las aguas, los cielos hasta los cuales se elevan y la tierra sobre la que derramarán el don de su frescura fecundante. El cosmos completo se despliega en el escenario; corresponde a los hombres vincular los estratos de este universo en escala para asegurar el mantenimiento de la vida, amenazada por los soles abrasadores de la Península.

Lo harán a través de los dones: plegarias, tabaco, incienso, velas, alimentos y bebidas ri-

27 Si bien no me escapa su enorme importancia, no puedo extenderme en este punto. Remito al interesado al resumen de Quintal *et al.* (2003: 280-315) para toda la Península, y para el caso específico de Campeche a Chuc Uc (*op. cit.*), De Ángel (*op. cit.*) y Ruz *et al.* (*op. cit.*).

28 En el Oriente yucateco se asegura que estos bejucos buscan dirigir con precisión a los rayos para que descarguen la humedad precisamente sobre las tierras del poblado. Por eso se le nombra *be'el chak,* "el camino del Chak".

tuales, que se ofrecerán a los guardianes y señores de la lluvia, a los santos de la iglesia, a los tuno'ob y otras deidades del Inframundo e incluso a los dueños de las campanas. Los propios hombres comulgan con las "hostias" de maíz y cacao elaboradas por el h-men y beben el balche', depositado en el "cáliz" de una jícara.

Gracias a su afán por cumplir con la tarea que les fue confiada desde el inicio de los tiempos, se asegurará el sustento de dioses y señores, así como el alimento de las plantas, los animales y los humanos, que posibilitan las lluvias. Y, con ello, la permanencia del universo todo.

AUTORES CITADOS

Acuña, René

1978 *Farsas y representaciones escénicas de los mayas antiguos*. México, UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Serie Cuadernos, 16).

1979 "Dos diccionarios de la lengua Pocom, una discusión crítica", *Estudios de Cultura Maya* XII: 241-256.

Acuña, René (editor)

1982 *Relaciones geográficas del siglo XVI. Guatemala*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Álvarez, María Cristina

1984 *Diccionario etnolingüístico del maya yucateco colonial*. México, UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas. 2 vols.

Ara, Domingo de

1986 *Vocabulario de lengua tzendal según el orden de Copanabastla*. Ed. de M.H. Ruz. México,: UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Serie Fuentes).

Arte breve y vocabularios de la lengua pok'om

1991 René Acuña (ed.). México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas.

Bocabulario de Maya Than

1993 *Codex Vindobonensis N.S. 3833. Facsímil y transcripción*. Edición crítica de René Acuña. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Serie Fuentes).

Cantares de Dzitbalché

1965 Traducción, introducción y notas de A. Barrera Vázquez. México, INAH.

Caso Barrera, Laura (ed.)

2011 *Chilam Balam de Ixil. Facsimilar y estudio de un libro maya inédito*. México, INAH-Conaculta y Artes de México

Castellanos, Pablo

1970 *Horizontes de la música prehispánica*. México, Fondo de Cultura Económica.

Códice de Calkiní

1980 Versión de A. Barrera, *Literatura Maya*, M. De la Garza (ed.), pp. 425-441. Caracas, Editorial Ayacucho.

Coto, Thomás de

1983 *Thesaurus verborum. Vocabulario de la lengua cakchiquel vel guatemalteca, nuevamente hecho y recopilado con summo estudio, travajo y erudición*, edición, introducción y notas de R. Acuña. México, UNAM.

Chuc Uc, Cessia Esther

2008 *Ts'ayatsil: el don de la reciprocidad entre los mayas contemporáneos*. Campeche, Universidad Autónoma de Campeche (Colección Universitarios, s.n.).

Chase, Arlen F. y Prudence M. Rice (eds.)

1985 *Tle Lowland Maya Postclassic*, Austin: University of Texas Press.

Dampier, William

1987 *Dampier's Voyages*, Fragmentos del texto original (ed. de 1906), *Viajeros en Tabasco*. *Textos*, pp. 235-275, C. Cabrera (ed.). Villahermosa, Gobierno del Estado de Tabasco.

2004 *Dos viajes a Campeche*, Trad. Ana García Bergua. México, Miguel Ángel Porrúa. 2ª ed.

De Ángel García, David

2009 "Renovando el pacto con los dueños. Consideraciones etnográficas sobre las fiestas de San Diego y el *hanliko'ol* en una comunidad maya de Campeche", *Península* IV (1): 75-92. Mérida, UNAM, CEPHCIS.

De la Torre, fray Tomás

1999 "Relación del viaje de Salamanca (España) a Ciudad Real (Chiapa)", contenida en Francisco

Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, de la Orden de predicadores*, 3ª ed. en 5 vols., Introd., paleografía y notas de C. Sáenz de Santa María. Tuxtla Gutiérrez, CONECULTA, Gobierno del Estado de Chiapas.

Díaz del Castillo, Bernal

1982 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ed. crítica de C. Sáenz de Santa María. Madrid, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, UNAM , Uy Universidad Rafael Landívar de Guatemala.

Dupiech, Daniele y Mario Humberto Ruz

1988 "La deidad fingida. Antonio Margil y la religiosidad quiché del 1704", *Estudios de Cultura Maya*, v. XVII, pp. 213-268.

Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de

1969-1972 *Recordación Florida. Discurso historial, natural, material, militar y político del Reino de Goathemala* (1690). C. Sáenz de Santa María (ed). Madrid, Atlas (Biblioteca de Autores Españoles, 230, 251, 259). 3 vols.

Gage, Thomas

1946 *Nueva relación que contiene los viajes de… en la Nueva España*. Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.

Garibay, Angel Ma.

1961 *Vida económica de Tenochtitlan*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (Fuentes indígenas de la cultura náhuatl, Informantes de Sahagún: 3).

Hernández, Francisco

1959 *Historia natural de la Nueva España*, 2 vols., México: UNAM (t. II y III de las Obras completas).

Herrera, Antonio de

1934 *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del Mar Oceano*, Madrid: s.e.

Hudson, Jean

1990 "Spatial Analysis of Faunal Remains in Hunter-Gatherer Camps", Etnoarqueología. Primer coloquio Bosch-Gimpera (ed. Y. Sugiura y M.C. Serra P.), pp. 219-240, México: UNAM, IIA.

Kaplan Langman, Ida

1964 *A Selected Guide to the Literature on the Flowering Plants of Mexico*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Landa, fray Diego de

1994 *Relación de las cosas de Yucatán, edición y estudio preliminar de Ma. Carmen León*. México, CNCA (Biblioteca Cien de México).

Libro de Chilam Balam de Chumayel

1980 Prólogo y traducción de A. Mediz Bolio, *Literatura Maya*, pp. 217-288, M. De la Garza (ed.). Caracas, Editorial Ayacucho.

Martí, Samuel

1955 *Instrumentos musicales precortesianos*. México, INAH.

Montero de Miranda, Francisco

1982 "Descripción de la provincia de la Verapaz, hecha en Cobán", *Relaciones geográficas del siglo XVI. Guatemala*, pp. 225-248. René Acuña (ed.). México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Las Casas, fray Bartolomé de

1967 Apologética Historia Sumaria, ed. de E. O'Gorman, 2 vols., México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Morán, fray Francisco

Inédito *Vocabulario en lengua choltí* (c. 1695). Próxima edición por M.H. Ruz, México: UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Morelet, Arthur

1990 *Viaje a América Central* (Yucatán y Guatemala). Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala.

Mota y Escobar, Alonso de la

1945 *Memoriales del obispo de Tlaxcala, fray...., Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, t. 1, México: SEP.

Ochoa Salas, Lorenzo

1979 Historia prehispánica de la Huaxteca, México: UNAM, I. I. Antropológicas

en prensa "El Postclásico en la costa del Golfo de México"

en prensa b "Tres esculturas postclásicas del sur de la Huaxteca", Anales de Antropología, México: UNAM, IIA.

Percheron, Nicole

1980 "Christianisation et resistance indigéne dans le pays Quiché à l'époque coloniale", *Rabinal et la*

vallée moyenne du rio Chixoy, *Baja Verapaz, Guatemala,* No. 2, pp. 77-170, A. Ichon *et al*. Paris, Centre National de la Recherche Scientifique-Institut de Ethnologie.

Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché
1980 *Literatura Maya*. Comp. M. de la Garza, traducción A. Recinos. Caracas, Editorial Ayacucho.

Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché
1984 traducción, introducción y notas de Adrián Recinos, México, FCE.

Quintal Avilés, Ella Fanny *et al*.
2003 "*U Lu'umil maaya wíiniko'ob*. La tierra de los mayas", *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, pp. 263-360, A. M. Barabas (coord.). México, INAH.

Reygadas, Fermín
1990 "Extracción de moluscos por los grupos indígenas en la región austral de la Baja California", *Etnoarqueología*. Primer coloquio Bosch-Gimpera (ed. Y. Sugiura y M.C. Serra P.), pp. 241-262, México: UNAM, IIA.

Reyes Costilla, Nora
1992 "Veracruz y El Caribe en la época colonial", *Anuario* VIII: 119-122, Xalapa, Centro de Investigaciones Históricas de la Universidad Veracruzana.

Inédito "Los pardos milicianos de Tamiahua en el siglo XVIII", 24 pp.

Rojas Rabiela, Teresa
1979 *La tecnología agrícola y los instrumentos de cultivo en Mesoamérica*, ponencia presentada en el XLIII Congreso Internacional de Americanistas (Vancouver), 11-VIII- 1977. Mecanoescrito, México: CISINAH.

1985 *La cosecha del agua en la cuenca de México*, México: CIESAS (Cuadernos de la Casa Chata, 116).

Ruz, Mario Humberto
1998 "Los herederos de Zipacná. Notas sobre la pesca en cinco grupos mayas coloniales", *Anatomía de una civilización*, pp. 353-375, A. Ciudad (ed.). Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas.

1992 *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el Virreinato*. México: INI-CNCA (Serie Presencias: 50). 2a ed. (corregida)

1994 "De redes, lazos, flechas y cerbatanas. La caza en los diccionarios coloniales mayas", (ed. M. Cervantes), pp., México: CNCA:

2012 "Campeche: una naturaleza que se piensa y declina en maya", *La piel de la selva. Ecosistemas de Campeche*, pp. 176-211, Enzia Verducci (ed.). San Francisco de Campeche, Editorial Turner y Gobierno del Estado.

En prensa "De monstruos y maravillas: portulanos fantásticos del mundo maya", *Academia Mexicana de la Historia: Discursos de ingreso*. México, Academia Mexicana de la Historia.

Ruz, Mario Humberto y Pablo Rivero Vallado
2013 "Herederos de Vucub-Caquix. Recoleccion y vivienda en tres grupos mayas coloniales", *XIII European Maya Conférence. Symposium: Maya daily lives*, Alain Breton (ed.). Paris, Wayeb.

Ruz, Mario Humberto *et al*.
2007 *El Campeche maya: atisbos etnográficos.* México, UNAM, CEPHCIS (Serie Monografías, 4).

Sánchez de Aguilar
1987 *Informe contra Idolorum cultores del obispado de Yucatán, año 1639*. En El alma encantada. Ed. facsimilar de Anales del Museo Nacional, Tomo VI [1892], pp. 23-122. México, Fondo de Cultura Económica e Instituto Nacional Indigenista.

Santa Rosa María, Pedro de
2002 *Arte del idioma maya*. Edición anotada y crítica de René Acuña. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Serie Fuentes).

Stark, Barbara L y Barbara Voorhies (eds.)
1978 *Prehistoric Coastal Adaptations. The Economy and ecology of Maritime Middle America,* New York : Academic Press Inc.

Solano, Francisco de
1974 *Los mayas del siglo XVIII*. Pervivencia y transformación de la sociedad indígena guatemalteca durante la administración borbónica. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.

Tapia Zenteno, Carlos de
1985 *Paradigma Apologético y noticia de la lengua huasteca*, estudio bibliográfico y notas de R. Montejano y Aguiñaga (ed. R. Acuña). México, UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas.

Velázquez Castro, Adrián y Lynneth Lowe
2007 *Los moluscos arqueológicos. Una visión del mundo maya*. México, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas (Serie Cuadernos, 34).

Ulrich y Dixon
1976

Viana, fray Francisco de, fray Lucas Gallegos y fray Guillén Cadena
1982 "Relación de la provincia y tierra de la Verapaz" (1575), *en Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala* (ed. de R. Acuña), México: UNAM.

Vilches Alcazar, Recaredo
1978 *La pesca en la crónica. Siglos XVI, XVII y XVIII*. México: Departamento de Pesca.

ARÉVALO SEDEÑO, Matheo.
1982 "Memoria y relación de la visita que el doctor..., siendo oidor de Guatemala, hizo en la provincia de La Verapaz y en la provincia de Zacatula, de la jurisdicción y distrito de aquella Audiencia" (1574). En *Relaciones geográficas del siglo XVI. Guatemala*. Ed. R. Acuña, pp. 199-202. IIA. UNAM. México DF.

Fuentes y guzmán, Francisco Antonio de
1969-1972 *Recordación Florida*. Discurso historial, natural, material, militar y político del Reino de Goathemala (1690). 3 vols. Ed. C. Sáenz de Santa María. Biblioteca de Autores Españoles 230, 251, 259. Atlas. Madrid.

LANDA, fray Diego de
1978 *Relación de las cosas de Yucatán*. 11ª edición. Ed. Porrúa México DF.

Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché
1980 *En Literatura Maya*. Comp. M. de la Garza, traducción A. Recinos. Editorial Ayacucho. Caracas.







Figura 1,2 y 3 Cenotes y Pozos



Figura 4 Usos domésticos del agua

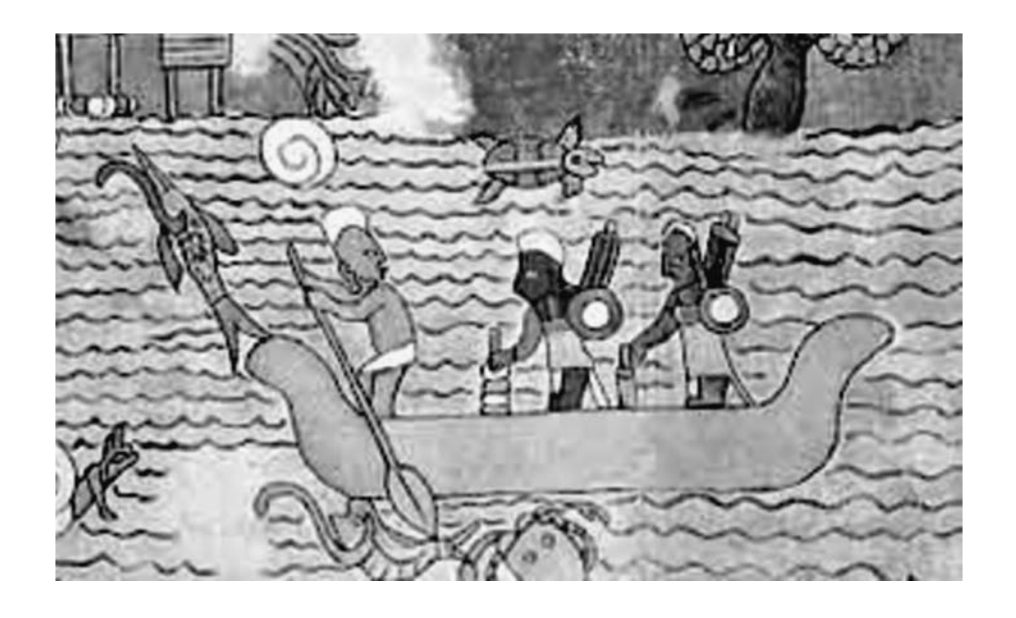


Figura 5 Embarcaciones

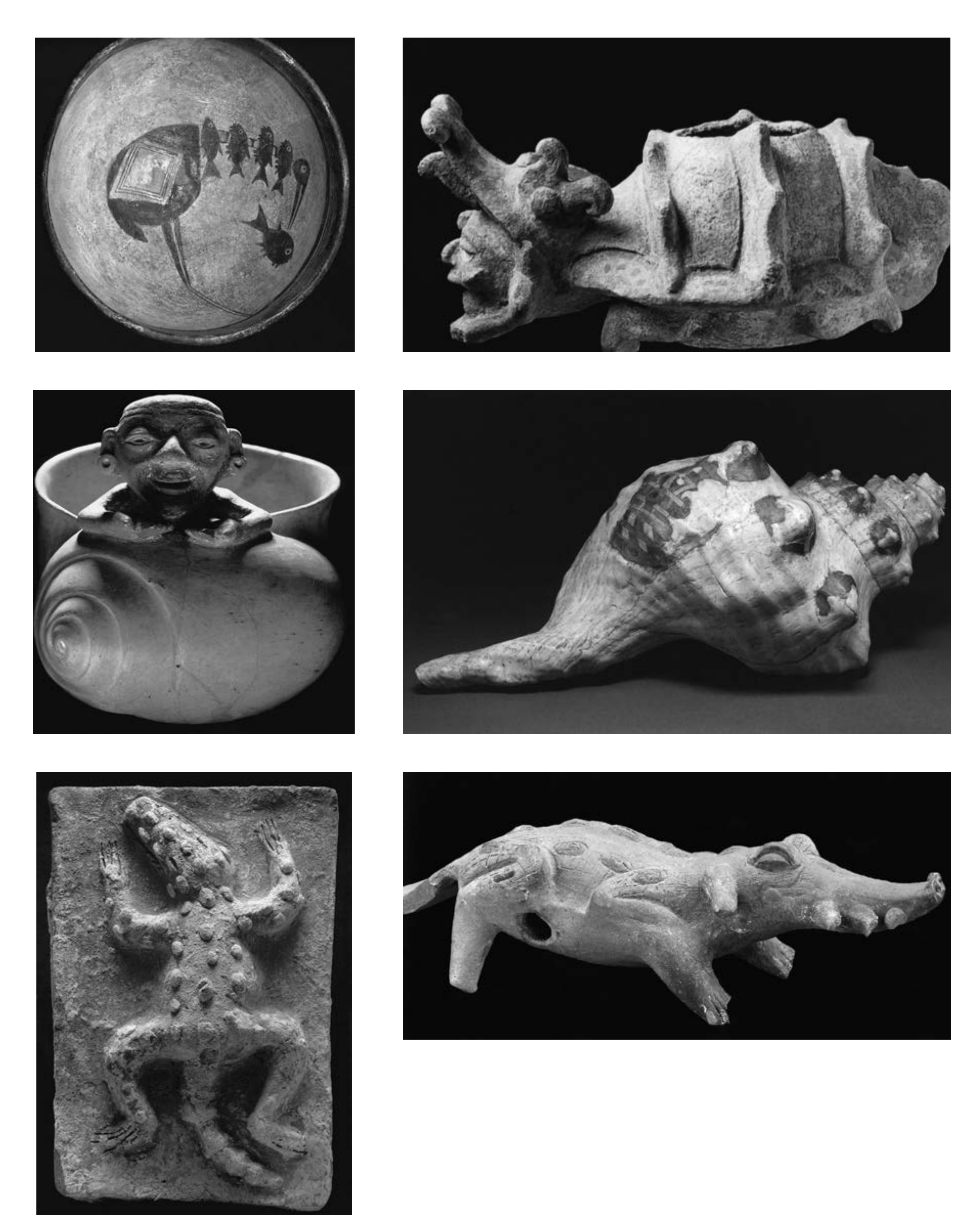


Figura 6,7,8,9,10 y 11 De los animales tenidos por acuáticos



Figura 12 “canastos y nasas” en la sección “Artes de pesca”
Foto: Mario Humberto Ruz

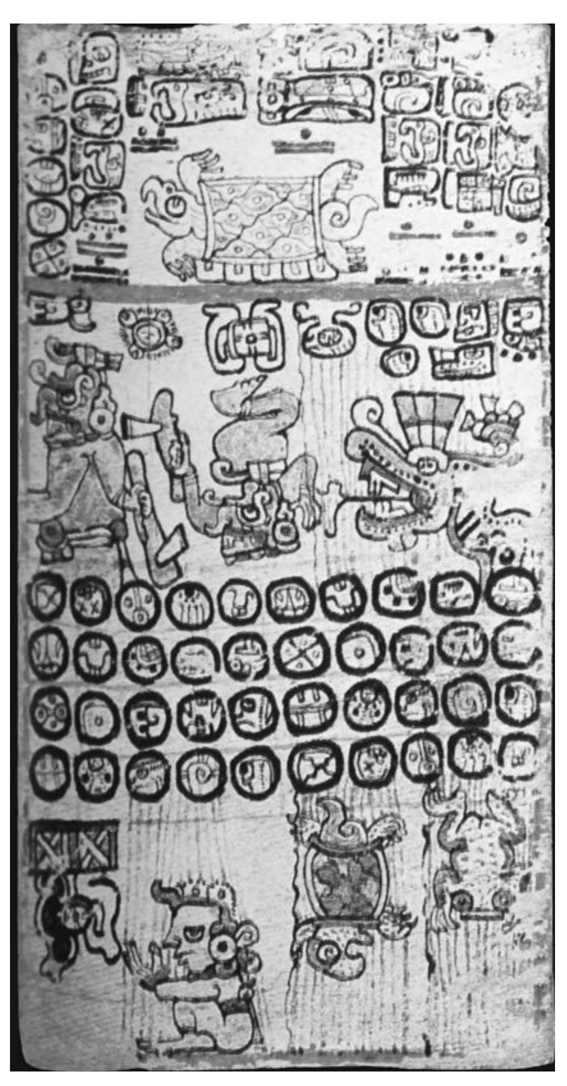


Figura 13 referencia de Coto sobre “animales que caen del cielo”. *Códice Madrid*



Figura 14 Santa Clara, patrona de Dzidzantún (Yuc.), recorre en lancha su mar patrimonial
Foto: Mario Humberto Ruz



Figura 15 Ofrendas al pozo doméstico
Foto: Ruth Gubler



Figura 16 Ch'aa Chak
La preparación de los dones (Tixhualactún, Yuc.)
Foto: Mario Humberto Ruz



Figura 17 Niños que se desempeñarán como "ranas" durante la ceremonia
Foto: Ruth Gubler



Figura 18 "llamando a comer a los dueños de las campanas"
Foto: Mario Humberto Ruz



La paleofauna en la cosmovisión

Maya-Chontal en El Tigre

Ernesto
Vargas Pacheco
Angélica
Delgado Salgado

Capítulo III



La paleofauna en la cosmovisión **Maya-Chontal en El Tigre**

Representaciones de animales en mascarones, vasijas y silbatos

Ernesto Vargas Pacheco
Angélica Delgado Salgado
IIA UNAM



INTRODUCCIÓN

La riqueza natural de México como son los bosques, lagunas, ríos y mares permitieron sostener y cimentar el gran desarrollo de los pueblos mesoamericanos. Los chontales vivieron en lo que hoy es Tabasco y sur Campeche región costera, llena de esteros, lagunas y ríos que desembocan al mar. La flora y la fauna de la región definió el futuro del hombre, al hacerlos grandes conocedores de ese medio acuático.

Hoy ese mundo natural que los vio crecer ya no existe, en algunos casos han desaparecido y en la mayoría se ha transformado. Los bosques se han reducido a causa del hombre, día a día desaparecen los ambientes naturales debido a múltiples factores y cuando no han desapareci-



do la contaminación y los nuevos centros poblacionales afectan seriamente los bosques, las lagunas, los ríos y con ello a la fauna y flora del lugar.

Esa larga relación entre naturaleza y el hombre puede observarse en cientos de piezas y en la representación de la fauna en la pintura mural y escultura de jaguares, serpientes, cocodrilos, aves, venados, monos etc. testimonios claros que nos muestran un gran conocimiento y respeto por la naturaleza.

A los animales en el mundo prehispánico no solo los podemos limitar a ser parte de la dieta de la población, ni tampoco, como en la actualidad occidental a ser mostrados como curiosidad en los zoológicos; los animales en el mundo prehispánico convivieron con los hombres y dioses en combinaciones complejas. Por ello, su presencia en la vida cotidiana y en la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos aparecen en abundantes y variados testimonios: cerámicos, líticos, escultóricos, etc.

Las evidencias etnográficas, históricas y arqueológicas son contundentes para evidenciar el gran conocimiento que los mesoamericanos tuvieron de la fauna; el uso de los animales en la dieta fue variado como se puede apreciar en las escenas de cacería, en manuscritos pictográficos y en objetos de cerámica, y también los vemos representados en mitos con dioses o héroes que cazan. Los gemelos del Popol Vuh solían cazar pájaros con sus cerbatanas y capturaban con trampas a los venados.

Los animales eran por una parte lo más ajeno al hombre, pero al mismo tiempo son los seres naturales más cercanos a él y son el principal medio de unión entre la naturaleza y la sociedad que al vincularse con el hombre, llegan incluso a albergarlos en sí (De la Garza 1999:24-28). Los animales fueron símbolos asociados a los astros y las fuerzas naturales, de los cuales son manifestación, como por ejemplo el jaguar del sol, el conejo de la luna, el perro de Venus como estrella vespertina, la serpiente del agua y los relámpagos. Son también símbolos de los grandes niveles cósmicos: las aves lo son del cielo; el cocodrilo de la tierra, la serpiente del inframundo. Los animales y en especial las aves fungen como mensajeros de los dioses celestes y su carne era comida ritualmente en algunas ceremoniales de petición de lluvia por ejemplo.

En El Tigre Campeche hemos localizado una buena cantidad de representaciones de animales desde el Preclásico hasta el Posclásico entre los que podemos citar al Cocodrilo, el jaguar, el venado, la Guacamaya, la tortuga, el mono y una gran cantidad de silbatos con representaciones de aves que seguramente sirvieron como música en procesiones, bailes y cantares para hacer petición de lluvias.

LA FAUNA EN LA COSMOVISIÓN MESOAMERICANA

En la naturaleza, la continua alternancia de los periodos de lluvia y de sequía, fue aprehendida y conceptualizada bajo la forma de un complejo culto a las deidades de los cerros y del agua. Las diferentes formas del paisaje natural, como cuevas, montañas, manantiales, ríos y lagos, fueron reducidas a lo esencial y asociadas con los fenómenos y eventos observados en el cielo. El paisaje cultural no se construye de manera fija, pues cada pueblo y cada generación encuentran en el mismo elemento diferentes puntos de interés que organizan y determinan su modo de percibirlo.

La importancia y función de un lugar se debe a su ubicación en un paisaje que constituye el potencial para coordinar el tiempo y el espacio. Se le va a considerar sagrado ya que allí se sincroniza tanto al tiempo como al espacio, en un solo lugar se coordina la geografía terrestre con la geografía celeste determinando la im-

portancia religiosa e histórica del lugar.

Los animales, como parte de esta geografía y naturaleza, también son elementos de la cosmovisión por estar integrados en la vida cotidiana y en diferentes procesos de observación y conocimiento, los cuales resultaron en atribuciones de fuerzas divinas, tanto en el tiempo como en el espacio. Se les ve como interlocutores entre el hombre y los dioses, como padres, como almas. "Son epifanías de los dioses y al mismo tiempo sus compañeros" (De la Garza 1999).

Para los mayas el mundo estaba formado por tres reinos sobrepuestos: la bóveda celeste cuajada de estrellas, dividida en trece mundos superiores, sostenido por cuatro dioses (*Bacabes y Pahuahtunes*). El pedregoso "mundo intermedio" de la Tierra, al que la sangre de los reyes hacía florecer y dar sus frutos, pensada en forma cuadrangular asociada con lo racional. Y las negras aguas del inframundo subterráneo, el *Xibalbá*, conformado por nueve niveles, formaba la parte oscura y de tinieblas del mundo, es el lugar donde llegaban los espíritus o almas de los hombres.

Decir que los mayas lo consideraban tres regiones distintas es dar una falsa impresión, pues ellos pensaban que todas las dimensiones de la existencia se hallaban relacionadas. Es más, creían que los tres reinos tenían vida y estaban imbuidos de un poder sagrado que incluía al cielo, al cual representaban como un gran monstruo con forma de cocodrilo, que era el que creaba la lluvia cuando derramaba su sangre, como contrapunto sobrenatural a los sacrificios reales realizados abajo, en la tierra.

Concebían el mundo humano como una región que flotaba en el mar primordial. Unas veces representaban la tierra como el dorso de un caimán y otras como el de una tortuga. La geografía del mundo humano estaba formada por llanuras, montañas, cuevas, cenotes, ríos, lagos y pantanos, además de los edificios hechos por los hombres; ciudades y poblados con sus casas, palacios, templos y juegos de pelota. Aquel mundo tenía vida y estaba imbuido de una sacralidad concentrada en puntos especiales, como las cuevas y las montañas. Al crearse el cosmos se sacralizaron los principales puntos de poder y se creó el modelo de paisaje sagrado, los seres humanos al construir sus comunidades fundían sus creaciones con los patrones generados por los dioses, al tiempo que creaban una segunda matriz de puntos de poder hecha por el hombre. Los dos sistemas se consideraban complementarios, no independientes.

Los cuatro puntos cardinales estaban relacionados con el centro, el axis mundi, que también tenía su color, sus dioses, su ave y su árbol; los mayas veían un eje llamado *Wacah Chan* (El árbol del mundo), cuyo tronco atravesaba de lado a lado el mundo intermedio; sus raíces se hundían por el nadir en la acuosa región inferior del otro mundo, mientras que sus ramas se remontaban hacia el cenit en la capa superior de la región celeste.

Este eje no se localizaba en ningún lugar específico de la tierra, sino que podía materializarse por medio de los ritos en cualquier punto del paisaje natural o de manufactura humana. Sobre todo se materializaba en la persona del rey, quien lo traía a la existencia al ser presa de visiones extáticas en lo alto de su pirámide-montaña.

Los animales tuvieron gran importancia para las antiguas culturas mesoamericanas y queda patente por el papel que se les asignó en la cosmovisión. Casi todas las deidades prehispánicas tienen vínculos con la fauna, algunos por su nombre y en numerosas ocasiones los atavíos de los dioses tienen penachos de plumas de quetzal, caparazón de tortuga, la lengua bífida de la serpiente, el tocado del dios L adornado del tecolote o búho etc. Más aún algunos

dioses se manifestaban bajo lo forma de animales: Chac surge como una serpiente, Hun Batz y Hun Chuen, como monos. Estos vínculos entre animales y deidades se conservan aún hoy en día.

Los sacrificios de animales también formaron parte de numerosos ritos antiguos, baste recordar las numerosas ofrendas de lagartos, jaguares, venados, monos, perros, culebras y aves reportadas en las excavaciones de los sitios arqueológicos de toda Mesoamérica.

El mundo animal ha sido una fuente extraordinaria de recursos simbólicos que se puede apreciar en la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos actuales y del pasado. En ciertas comunidades se tiene la creencia que algunos individuos están investidos de poderes espirituales particulares, que les permiten transformarse asumiendo a su gusto semblanzas de animales para realizar bajo tales disfraces acciones prodigiosas. Por otra parte también se piensa en algunas comunidades que cada individuo tiene desde su nacimiento una relación de coesencia espiritual con un alter ego o doble animal que lo determina en su carácter, la resistencia física y espiritual y en última instancia, el destino de la persona. La existencia de los dos está íntimamente ligada a tal punto que cualquier cosas que le suceda a uno le sucederá al otro (Lupo 1999:19).

El calendario adivinatorio (tzolkin) llevaba nombres de animales (cocodrilo, lagartija, serpiente, venado, conejo, perro, mono, jaguar, águila o zopilote) y se pensaba que ese nombre del día (animal) influiría en el carácter y destino del recién nacido. Así el nacido en un día conejo sería un borracho empedernido, el afortunado nacido en uno zopilote gozaría de larga vida, el nacido en un día venado sería cobarde, mientras que el venido al mundo en un día perro tendría inclinaciones lujuriosas (Guilhem Olivier 1999: 8-9). Al guerrero se le asociaba con un doble animal ya sea al jaguar o a una águila; al escribano con el mono. La tortuga también fue encontrada representada en El Tigre Campeche y estuvo ligada con el agua. El caparazón se utilizaba como instrumento musical para imitar el sonido que producían los rayos que anteceden a la lluvia. Los nahuas la consideraban patrona de los nacimientos y para los mayas su caparazón describía la forma circular de la tierra.

LOS MASCARONES CON REPRESENTACIONES DE LAGARTOS, SERPIENTES Y JAGUAR

En El Tigre Campeche se localizaron mascarones en contextos ceremoniales integrados a los templos piramidales, la orientación de sus fachadas dan hacia el interior de los patios y la preferencia hacia los puntos específicos del horizonte resalta su importancia simbólica y cosmológica. La composición tripartita de los elementos constitutivos (orejera-rostro-orejera) que flanquean el acceso a los templos es una tradición proveniente del Petén que se extiende hasta el norte de Yucatán.

El cocodrilo juega un papel de gran importancia en los aspectos de la ideología mesoamericana. Se le asocia fundamentalmente con la fertilidad, pues de él dependía que las lluvias llegaran a tiempo para fertilizar las tierras. Era ese posiblemente el gran poder del cocodrilo. Posteriormente se le va a asociar con la elite; era el que legitimaba el poder entre algunos grupos mayas. Recordemos que *Itzamná* fue un dios de la nobleza.

Uno de los problemas más graves que han enfrentado los pocos estudios que se han hecho sobre el cocodrilo-iguana; es que va cambiando sus roles en el tiempo y se complican de manera impresionante. Tal vez, en el nivel terrestre, sea donde el cocodrilo encuentre su más importante y clara atribución y representación. Que deja manifiesta su gran importancia en la cosmovisión maya.

La concepción que los mayas tenían de la tierra era la de un cocodrilo

> "[…] los mayas […] creían que el mundo descansaba sobre el tórax de un enorme caimán o lagarto, y que éste, a su vez, flotaba sobre una vasta laguna" (Thompson 1975).

Aquí se encuentran dos elementos importantes, la tierra y el agua. Así tenemos que el cocodrilo es indudablemente un personaje de fertilidad. Es un animal que vive en el agua y en la tierra, que con una fecunda a la otra y crea vida. Esta idea de fertilidad se remite a la creencia que "[…] de él dependía que las lluvias llegaran a tiempo y con ellas la fertilidad de las tierras" (Vargas, 2001[b]:204). Pues "la idea de fertilidad terrestre se expresó entre los mayas antiguos también con una cabeza de serpiente ubicada en raíces de árboles" (De la Garza, 1983:205). Siguiendo esta idea, se cree que para el caso de los cocodrilos pudo suceder algo semejante, ya que existen varios ejemplos (arqueológicos y códices) que así lo demuestran.

La fertilidad es nacimiento, es vida; es lo que los cocodrilos hacen. Una de las tareas de los cocodrilos con la naturaleza es buscar vida, ellos buscan agua; elemento fundamental para la fertilidad de la tierra, y como elemento terrestre pueden obtenerla en las mismas aguadas, y como elemento celeste con las lluvias.

La misma idea de la laguna (en donde el caimán descansa sobre una laguna…) y su relación con la tierra así lo demuestra (Thompson 1975, Eliade 2000, Vargas y Arias 2005, De la Garza 1999), pues es tarea del cocodrilo mantenerla viva, no dejar que la laguna (estanque o hauey) se seque, pues le proporcionará el vital líquido. Esto va de acuerdo con la función natural que tiene el cocodrilo, él siempre busca agua fresca, su cuerpo así lo requiere. Y no sólo es un conocimiento herpetológico, es una labor conocida por los hombres, y que perdura hasta la actualidad en la observación y convivencia con este animal. De lo que se puede derivar que se le haya dado este atributo fecundador.

En un análisis somero el mascarón no.3 de El Tigre (figura 1) se puede dividir en tres grandes secciones: la parte central que muestra a la figura principal y a los lados se encuentran las orejeras y, al mismo nivel, serpientes. Tanto abajo como arriba de las orejeras están los nudos o lazos que unen la representación con rostros humanos que están viendo hacia arriba, en el nivel celeste y abajo están representadas unas hojas, relacionadas con la fertilidad y la abundancia.

El personaje central es una iguana-cocodrilo. De frente no se puede apreciar con claridad ya que los mayas no acostumbraban a representar el largo hocico del lagarto visto por entero, y generalmente la mandíbula inferior era eliminada por completo, como es común en las representaciones de *Imix* o de *Cipactli* en el centro de México.

Otro aspecto que cabe mencionar es que los cocodrilos viven en cuevas. "Las cuevas como aberturas en la superficie de la tierra que son, están generalmente vistas […] como puntos de entrada al inframundo […] la fertilidad y la abundancia" (Brady y Bonor, 1992:78) y han sido relacionados con los dioses de la lluvia y de la tierra, elementos totalmente vinculados con el cocodrilo y el inframundo. "Los dioses del inframundo regían la lluvia y la fertilidad; habitaban las cuevas, lugares de transición entre día y noche, vida y muerte, representaban las fauces abiertas de la tierra" (Vargas, 2001[a]:148). Además las cuevas han sido relacionadas con el útero materno, como un paso al o del inframundo.

En el mascarón 3 están representadas dos serpientes (figura 2), éstas representan el poder fecundante o la energía vital sagrada que permea el espacio temporal, y comunica su sacra-

lidad a todos los seres que integran el cosmos. Es energía fecundante y generadora, lleva en sí la armonía de contrarios. Está ligado a la tierra o al cielo y por ello las deidades del agua y de la fertilidad de la tierra están estrechamente asociadas a la serpiente. La serpiente desde los tiempos más tempranos hasta los más tardíos ha estado presente en gran parte de la vida de los hombres.

En 1984 se excavó la Estructura 2, en donde se encontró un mascarón que aunque destruido en parte, se aprecia que fue la representación de un felino (figura 3). Las representaciones más favorecidas en ese tipo de mascarones se refieren a jaguares, serpientes, lagartos, aves y/o la combinación de las diferentes representaciones creando una especie de monstruos o seres fantásticos que sin lugar a duda evocan a los ancestros comunes y a deidades telúricas o del inframundo.

Por lo tanto, la particularidad de los mascarones que están adosados a los cuerpos de las estructuras piramidales deben entenderse como una manera de enviar mensajes a la población que los visita, debe ser vista como parte de un largo proceso de aceptación y profusión que se refleja también en una larga tradición de propaganda ritual ampliamente utilizada en el Preclásico (Vargas, Delgado y Mugarte 1999).

En especial algunos animales como los grandes felinos, las aves y los reptiles (animales que forman a *Itzam Na*), misteriosos, admirables y temibles, son depositarios de múltiples significados mágicos y religiosos; por ello se ubican en el ámbito de lo sagrado. Son, ante todo, símbolos y encarnaciones de energías divinas, las cuales entran en contacto con los hombres.

VASIJAS CON REPRESENTACIONES DE JAGUAR, GUACAMAYA, VENADO Y MONOS

El jaguar, la serpiente y las aves han sido ampliamente favorecidos por los investigadores, pues existen estudios de gran calidad sobre ellos. El cocodrilo, en cambio, casi no ha sido tomado en cuenta, a pesar de que existen representaciones de gran importancia en toda Mesoamérica desde el Preclásico hasta la actualidad. Es más, algunos mascarones que han sido identificados como jaguares ahora se les empieza a llamar e identificar como cocodrilos, aunque sigue existiendo la representación de jaguares.

EL JAGUAR

Es el animal más representado entre los pueblos de Mesoamérica, su representación se remonta a los tiempos olmecas, pasando por los mayas y llegado hasta la conquista. Compañero de los hechiceros, de los guerreros y de los hombres de poder como los sacerdotes y gobernantes, se le liga a las fuentes de agua y a la fertilidad de la tierra, pero por otra parte se le relaciona con la oscuridad y la bestialidad (figura 4).

M. Coe (1972) vincula al jaguar con las dinastías, en algunos casos como progenitor mítico, en otros como alter ego, y en todos como dador de poder mítico a sus descendientes, o los humanos con los que establecía el vínculo: se explica así el derecho a gobernar. El poder del jaguar era eminentemente nocturno, terrestre y acuático. Thompson (1975) lo identificó con la noche, la tierra y el agua, así como con el sol nocturno, que transformado en jaguar, desaparece en un viaje subterráneo por el inframundo, y se le ha conocido como GIII.

Como hemos dicho al jaguar se le asocia con el poder político y las prácticas chamánicas y también se asocia con el espacio nocturno e infraterrestre, con la agricultura y la fertilidad,

así como también con la destrucción y la muerte. Valverde (2005: 47-51) nos dice que al jaguar también le corresponde por sus hábitos el mundo de abajo, lo femenino, el reino de la oscuridad y de la noche. Y se vincula a las cuevas, el interior de los montes y en ocasiones a la espesura de las selvas y los bosques.

Así el felino ejerce su hegemonía tanto en la tierra como debajo de ella, allí viven los difuntos y los dioses de la muerte, Valverde (2003) nos dice que no necesariamente lo tenemos que considerar un dios, sino más bien un portador de diversas energías sagradas. El jaguar vive en las selvas y pantanos, en las montañas y en las cuevas, ámbitos considerados sagrados, ámbitos que están fuera del control de los humanos (figura 5).

En los días del calendario ritual (tzolkin) algunos de ellos estaban regidos por animales, por ejemplo *akbal*, significa noche y oscuridad en algunas lenguas mayas, y se le asocia con el jaguar. Lo mismo sucede con el mes uo que simboliza el cielo negro y cuyo patrono es este felino y pax donde parece representar el sol de la noche; la comunidad en esos días se paralizaba ya que los poderes que ejercía el felino eran negativos.

Generalmente se le asocia con el sol nocturno, con la oscuridad, con el principio y fin del mundo ya que en muchos mitos de origen los jaguares reinaban en esta tierra a oscuras, antes de la aparición del sol. Pero a pesar de todo ello, al jaguar se le consideró también el gran progenitor, seguramente por su liga con la vida y la fertilidad.

Recordemos al respecto que el mundo subterráneo es el espacio de la reproducción, es esencialmente la parte femenina del cosmos, es el ámbito de los dioses de la tierra y del agua, en donde reina y tiene su morada.

LA GUACAMAYA

La guacamaya roja (figura 6) era el símbolo del sol, lo cual la convertía en un elemento indispensable dentro de los ritos relacionados con el astro. Los mexicas la consideraban como encarnación de Xiuhtecutli y símbolo del fuego y del dios de la turquesa. De ella se obtenían las plumas que servían para elaborar adornos, tocados y penachos de uso ceremonial.

Mercedes de la Garza (1995: 30-38) la clasifica como un ave solar y fue considerada como la encarnación del fuego del sol, tiene alas azules, amarillo y rojo, el cuerpo y la cola son rojos y la piel desnuda alrededor del ojo. Fray Bernardino de Lizana dice que era un dios cuyos rayos eran de fuego, y que en Izamal había un templo dedicado a él llamado Kinich Kak Moo (Guacamaya de fuego del ojo solar). Se acudía a él cuando había calamidades, mortandad o pestes, para conocer el remedio y el futuro. En el libro de Chilam Balam de Chumayel se dice que el culto a este dios era oracular pues interpretaba el sacerdote los mensajes del dios, adivinaba la causa de las enfermedades, el remedio a los males y predecía otras catástrofes.

La guacamaya se asocia a la sequía por el fuego del sol, como está citado en los Códice Dresde, Códice Madrid y en los Chilam Balam de Tizimin y de Chumayel. En el Códice Pérez se asocia a Kinich Kak Moo como una deidad solar, que va a tener un carácter guerrero, expresado en las profecías que se relacionan con la caída de los Itzáes.

A la guacamaya se le asocia también con algunos aspectos maléficos entre ellas a las enfermedades de espasmos y convulsiones, a la sexualidad desenfrenada que daña. Está también vinculado con la muerte, en el Popol Vuh aparece la guacamaya en un aspecto negativo del sol, en donde Vucub Caquix (Siete Guacamaya) el siete es el número de un dios de la muerte en dicho libro: Vucub Camé.

En otros aspectos la guacamaya simboliza aspectos positivos, como por ejemplo el movimiento del sol hace posible la existencia. La presencia de guacamayas en los juegos de Pelota de Copan y Xochicalco se debe a la manifestación divina del sol en el juego de pelota, y al ritual del movimiento del sol y de la pugna astral en general del astro.

Otro aspecto importante del fuego solar en sentido benéfico fue el que se presenta a los gobernantes, como aparecen en diferentes ocasiones en estelas y en los mismos códices, expresando ese sentido en los tocados de los gobernantes con cabezas de guacamaya. Como dice De la Garza (1995) "la guacamaya es una manifestación solar ambigua, negativa y positiva al mismo tiempo. Como lo es el calor del sol.

EL VENADO

El venado tiene diferentes funciones ha sido representado en escenas de cacería, de sacrificios rituales, se le relaciona con diferentes dioses del panteón maya, y es además símbolo de la fertilidad, y mensajero de los dioses (figura 7). Entre los mayas el venado tiene gran importancia más que entre otros pueblos, pues fue un venado el que con su pezuña, formó los órganos sexuales de la luna.

Al venado se le relaciona con la fertilidad posiblemente por el hecho de que pierde la cornamenta hacia el mes de marzo, y esta es la época en que se comienza a labrar los campos y a preparar las siembras, nos hace pensar que esa escenas pudieran ser una representación del fenómeno de la fecundidad-fertilidad de la tierra y de la renovación anual de las plantas (Montolíu 1976: 152, fig. 4). El venado que aparece en el instante de perder los cuernos y que más tarde los recobra, se parece al símil de la tierra que renueva cada año las plantas que son el sustento del hombre.

El venado jugó un papel muy importante en el ceremonial religioso. Prueba de ello son las numerosas representaciones de venado y de ofrendas de este animal que aparecen en los códices. El venado se relaciona con diversos dioses en dichos códices; con otros animales y con fenómenos como la lluvia, la fertilidad y la sequía. Aparece generalmente representado con la glándula lagrimal exageradamente desarrollada, que al decir de María Montolíu (1976:154) lo anterior se relaciona con la idea que tienen los mayas respecto a que "El venado debe de morir llorando" porque sus lágrimas "atraen las gotas de agua del cielo" (Tozzer 1910:348). Esto a su vez asocia al venado con la fertilidad de la tierra.

Al venado se le asocia y relaciona con la cacería, con las ofrendas para los dioses ya sea la cabeza de venado, caderas y patas, con algunos animales como la abeja, el alacrán y la serpiente.

En los códices y en las fuentes históricas mayas al venado se le relaciona con diversos dioses como por ejemplo con el dios B (dios de la lluvia y de la fertilidad) en donde aparece cargándolo sobre su lomo, es probable que en esta representación, el venado sea el símbolo de la sequía pero a la vez de la tormenta. El dios M de la clasificación de Shellhas (1904:36) es la deidad de la guerra. Se le relaciona con el venado, ya que aparece en el Códice Madrid con un tocado que lleva los cuernos de este animal. Estamos en presencia de un dios ataviado como cazador, aunque su actividad sea la guerra, generalmente se le representa con arco y flechas. Thompson (1975: 135) estudia al dios R que lo relaciona con el venado, la cacería y el sacrificio, además nos dice que no podemos saber si su función específica de este dios fue proteger a estos animales en particular o a toda la fauna en general.

No es posible negar la afinidad que exis-

te entre el venado, su sacrificio ritual y la renovación de las plantas; es interesante hacer notar que los dioses de la lluvia y de la fertilidad propiamente dichos se encuentran asociados a su vez con la cacería y la protección de los animales. Y debemos señalar una vez más que el venado constituía la principal ofrenda para el culto a los dioses, según puede observarse en los códices, en donde aparecen los dioses R (protector de la fauna), L (asociado al monte y a los animales que allí habitan), M (conectado con el venado, la cacería y la guerra), Q (asociado al venado ya que tanto él como la deidad de la muerte suelen estar presentes en las ceremonias de inmolación del venado).

Concluyendo con María Montolíu (1976:169) podemos decir que el venado en la cultura maya se ha convertido en el símbolo de las actividades sagradas de la cacería, el sacrificio y la muerte ritual y en la representación del espíritu del viento que habita las montañas y transporta la lluvia. Su cuerpo se considera desde tiempos remotos un objeto para propiciar la fertilidad y la abundancia y su imagen benévola evoca la figura de los dioses del monte, dueños de los animales y patronos de la cacería.

EL MONO

Ehecátl Quetzalcoatl entre los nahuas fue el dios que soplaba los vientos que preceden a las lluvias, y era representado por un mono. Este animal estuvo relacionado con la lujuria, y existió una época de la humanidad en la que los hombres eran este animal. Y entre los nahuas, en una de sus eras cosmogónicas, los dioses convirtieron a los hombres en monos.

El mono se distingue por su inteligencia, sus habilidades, parecido al hombre y se le asocia con el escriba, el artista y el músico, también con el sol, el viento y el cacao. Es un animal vivaz y perspicaz, llama la atención su glotonería, su sexualidad y por ello se le asocia al placer y a la vida cortesana (figura 8). Su rugido es poderoso y se escucha tanto al amanecer como al anochecer y es más común en la estación seca, cuando la cantidad de comida es baja; por eso se dice "que llama a la lluvia" (Reid 1977:178-179).

Aunque el mono no es el inventor de la escritura entre los mayas si se le considera como destacado entre otros animales como el conejo, el zopilote, el murciélago, el perro y el zorro (Coe y Kerr 1998:101-110). Las primeras noticias que se tienen provienen de vasijas tipo códice fechadas para el Clásico tardío en donde aparece el mono sosteniendo especies de libros o con instrumentos que bien podrían servir para pintar u horadar, son emisarios y tienen la función de ser intermediarios entre el mundo divino y los humanos.

En el Popol Vuh los nietos de la pareja creadora Xpiyakok y Xmukane eran 1 Saraguato o Mono Aullador y 1 Mono, estos eran adivinos y sabios, dominaban tanto las artes como la agricultura; en una palabra eran los poseedores de la cultura. Estos dos personajes engañan a sus hermanos mayores y se transfiguran en monos, sin embargo después, se les da la oportunidad de retornar a ser humanos, pero por sus constantes danzas y muecas son condenados a permanecer como animales.

También el Chilam Balam de Chumayel nos dice: Yaxal Chuuen. Gran mono artífice, es el rostro que tendrá durante su reinado en el cielo. Habrá grandes maestros, grandes sabios, grandes magos (Barrera Vazquez y Rendón, 1969:58). El Calepino Motul (1995) vocabulario yucateco colonial, en la entrada correspondiente a ah chuen, dice "artífice de algún arte" citado por Nájera (2012).

Al mono también se le asocia con el dios solar, tal vez porque el dios solar es quien en su casa resguarda para los hombres la música, los

instrumentos musicales y el canto. También se le asocia con el viento, a los monos se les conoce como los "hombres del viento". Diversos instrumentos musicales fueron realizados con la forma del cuerpo del mono, principalmente durante el Clásico, por el viento y la música también se entreveran y en especial los instrumentos de viento. El aullador ruge como el viento, llama a la lluvia, al igual que el viento; su aullido es una evocación del aire cuando ruge (figura 9).

Al mono se le ha considerado como una creación anterior al hombre por su parecido; en el mito de la creación quiché del Popol Vuh los dioses crean a la humanidad de madera, pero estos muñecos de palo eran incapaces de adorar a sus dioses, razón primordial por la que habían sido formados y creados, motivo por el cual estuvieron destinados a desaparecer. Los dioses los destruyeron con una lluvia de resina, sin embargo algunos de ellos lograron salvarse y nos dice el texto que algunos de ellos se salvaron y tuvieron como descendencia a los monos, q´oy, que constituyeron un remedo de los hombres.

Los muñecos de palo al ser humillados, aparecen bajo los rasgos del simio, una caída que les fuerza a andar a cuatro patas, además que no poseen la capacidad del habla ni la de pensar. Los monos son seres preculturales, del mundo salvaje, sobrevivientes de creaciones pasadas, representan una antigua etapa, cuando el mundo aún no estaba acabado y reinaba el caos.

Najera (2012:222-223) nos dice que el mono como escriba, músico, artista y danzantes es el encargado de mediar entre dos mundos lo bestial y lo humano, al descodificar el mensaje divino a través de distintos medios estéticos, ya sea escribiendo o transmitiendo un lenguaje sagrados, es un sabio iniciado que esconde su verdadera naturaleza bajo esa apariencia bufona.

SILBATOS Y FIGURILLAS CON REPRESENTACIONES DE AVES, MONOS, CANINO E IGUANA

En El Tigre se han encontrado una gran cantidad de silbatos con representaciones de felinos, monos y aves (figura 10), que seguramente fueron utilizados en ceremonias y procesiones rituales que se hicieron en el lugar.

Últimamente se ha intentado la identificación de los sonidos de las aves, para poder ver si se están reproduciendo el canto de las aves, pues muchas de ellas tienen como característica principal la de pedir lluvia o también para anunciar el término de las mismas.

La identificación de las aves en figurillas es bastante difícil pues en muchas ocasiones no se aprecian con claridad las características de los pájaros y como no conservan restos de pinturas también no se pueden identificar fácilmente.

Próximamente se pretende identificar los sonidos de los silbatos prehispánicos con algunas aves, pues al hablar con los pobladores y preguntarles que clase de ave es la que está cantando, siempre la pueden identificar y en muchas ocasiones dicen el nombre del ave y se le da generalmente determinados atributos, como de mal agüero, anunciador del amanecer o del atardecer, y dependiendo de la época del año se dice que está pidiendo agua o está anunciando el retiro de las mismas.

En la colección de material arqueológico se han identificado una gran cantidad de cabecitas o figurillas de animales como monos, jaguares y cocodrilos (figura 11), que bien pudiera pertenecer a silbatos en algunos casos y a sahumerios en otros, lo que confirmaría que dichos materiales fueron utilizados en procesiones o actos rituales dentro del recinto más importante del sitio.

COMENTARIO FINAL

Para muchos pueblos mesoamericanos se dice que existe una intercomunicación entre los hombres y animales en los tiempos primigenios, en algunos mitos se habla de que los hombres de otras edades fueron transformados en animales, como sucedió en las cuatro eras o soles cosmogónicos mexicas, en donde los hombres fueron transformados en monos, aves o peces, o como lo describe el Popol Vuh que nos dice que los hermanos mayores de los gemelos Hunahpu y Xbalanqué fueron transformados en monos.

También hay una relación directa con los animales cuando algunos de estos se aparean con humanos, llegando casi siempre a considerarse antepasados de un grupo, o aquellas creencias que se tienen en otros grupos que dicen que al morir un ser humano su alma se transforma en animal. O aquella en donde una alma externa puede salir del cuerpo más o menos a voluntad y lo puede hacer en forma de animal, o en otros casos desde el nacimiento al niño se le vincula a un animal.

Son múltiples las relaciones que se pueden hacer del hombre con los animales, más allá de la utilidad que se obtiene de estos como alimentos. La cacería fue necesaria y por eso se tenía que realizar rituales que enfatizan la necesidad de cooperación entre el cazador y la presa, confirmando que esa cooperación es esencial en el orden moral del universo; pues como nos dice González (2001:111) "Cuando la relación moral y simbólica correcta ha sido creada a través del proceso ritual, se cree que la presa está dispuesta a morir voluntariamente y que su muerte no causará ningún daño, sobre todo no afectará la abundancia de la caza".

Es importante señalar que algunos de los signos de los 20 días del tzolkin o de la cuenta de los días son animales, 10 de ellos, a saber: jaguar, águila, zopilote, lagarto, lagartija, serpiente, venado, conejo, perro, mono; todos tienen un significado de numeración y de secuencia, llevan sin embargo muchas otras cargas simbólicas.

En El Tigre hemos encontrado otros materiales con representación de animales como son el jade y la obsidiana que representan tortugas y posiblemente una especie de camaleón, y hasta una lagartija, pero además también hemos encontrado una gran cantidad de conchas y caracoles que no han sido descritos en este trabajo, pero que sin lugar a duda deben de ser de gran importancia.

Por otra parte también hemos encontrado una gran cantidad de restos óseos de animales que posiblemente correspondan a ofrendas que se hicieron en diferentes épocas, frente a las Estructuras más importantes del sitio, lo que indicaría que los habitantes del Tigre hicieron ceremonias especiales para pedir favores a los dioses, sobre todo por los silbatos y sahumerios con la representación de los animales descritos, pues casi todos ellos están relacionados con el agua y la petición de lluvias dependiendo de la época del año, pues también se solía hacer ceremonias para anunciar el retiro de las mismas.

BIBLIOGRAFÍA

Arias Ortiz, Teri Erandeni
2006 *Ayin, Creencias y mitos de Mesoamérica*, Instituto Mexiquense de Cultura, Edo de México.

Asensio Ramos, P.
2007 "El venado, el Pecarí e Itzamnaaj", *XX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, pp. 1115-1128, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala, Guatemala.

Barrera Vázquez, Alfredo y Silvia Rendón
1969 *El libro de los libros de Chilam Balam*, Fondo de Cultura Económico, Colección popular No. 42, México

Benavides Castillo, Antonio

1993 "Tres mascarones de estuco en Edzná, Campeche". *Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas* 2:423-435, UNAM, México.

Bradi E., James y Juan Luis Bonor Villajero.

1992 Las cavernas en la geografía sagrada de los mayas. Perspectivas antropológicas en el mundo maya, *Sociedad Española de Estudios Mayas*, Madrid, pp. 75-95.

Códice Madrid

1985 *Códice Madrid, en Los Códices mayas*, Introducción y Bibliografía Thomas A. Lee, Jr. Edición Conmemorativa X Aniversario. Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez México.

Coe, Michael D.

1972 "Olmec jaguars and olmec kings". *The Cult of the Feline. A Conference in Pre-colombian Iconography*, Washington, D.C., Dombarton Oals Research Libraryan Collectiones, pp.1-17.

Coe Michael D. y J. Kerr

1998 *The art of the Maya Scribe*. Nueva York: Harry N. Abrams

De la Garza, Mercedes

1983 *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. UNAM, IIF, Centro de Estudios Mayas, México.

1999 "Los animales en el pensamiento simbólico y su expresión en Mesoamérica" *Arqueología Mexicana*, Vol. VI Núm 35: 24-31, México.

1995 *Aves Sagradas de los mayas*. UNAM, IIF, Centro de Estudios mayas, México.

Eliade, Mircea.

1958 Prestigios del mito cosmogónico en Diógenes, Año VI, Número 23, *Consejo Internacional de Filosofía y Ciencias Humanas*, UNESCO, Editorial Sudamericana, Argentina.

1998 *Lo sagrado y lo profano*, Paidós Orientalia, España.

2000 *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Ediciones Cristiandad, España.

Freidel, David.

1977 "A Late Preclassic monumental Mayan mask at Cerros, northern Belize". *Journal of Field Archaeology*, Vol. 4:488-491, Boston University, Boston.

Freidel, David A. y Linda Schelle.

1999 *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, Traducción Jorge Ferreiro Santana, F.C.E., México.

1999 *Una selva de reyes*, F.C.E.,México.

Furt, P.

1990 *Alucinógenos y cultura*. Fondo de Cultura Económica, México.

González Torres, Yolotl (coordinadora)

2001 *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*. CONACULTA, INAH, Plaza y Valdés, México.

Heyden, D.

1987 "Uno venado y la creación del cosmos en las crónicas y los códices Oaxaca", *Mitos Cosmogónicos del México Indígena*, J. Monjarás-Ruis (Coord), pp. 86-124, INAH, México.

Heyden, D. y A.M.L. Velasco

1996 "Aves van, aves vienen: el guajolote, la gallina y el pato", *Conquista y comida, Consecuencias del encuentro de dos mundos*. J. Long (coord.), UNAM, IIH, México.

Landa, Fray Diego

1966 *Relación de las cosas de Yucatán*, 9ª. Ed. Biblioteca Porrúa, 13, Editorial Porrúa, México.

Lupo, Alessandro

1999 "Transformación y alter ego. Nahualismo y tonalismo". *Arqueología Mexicana*, Vol. VI Núm 35: 15-23, México.

Montolíu, María

1976 "Algunos aspectos del venado en la religión de los mayas de Yucatán", *Estudios de Cultura Maya* Vol. X:149-172, CEM,IIF, UNAM, México.

Nájera Coronado, Martha Ilia

2012 "Un acercamiento al simbolismo del simio entre los grupos mayas", *Animales de Dios*, López Austin A y Luis Millones (Comp), Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, Lima, Perú.

Olivier, Guilhem

1999 "Los Animales en el mundo prehispánico". *Arqueología Mexicana*, Vol. VI Núm 35: 4-14, México.

1980 *Popol Vuh, Las antiguas historias del Quiché*, en De La Garza, Literatura Maya, Biblioteca Ayacucho, 57, Edit. Galaxis, Barcelona.

Reid, F.A.
1977 *A Field Guide to the Mamals of Central America and Southeast Mexico*, Nueva York: Orford University Press.

Schele, Linda y Jeffrey H. Miller
1983 "The Mirror, the Rabbit, and the Bundle: Accesion Expressions from the Classic Maya Inscriptions", *Studies in Pre Columbian art & Archaeology*, núm.25, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington,

Seler, E.
2004 *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*. Traducción de J. Von Mentz, Edición y estudio preliminar de B. Con Mentz, Casa Juan Pablos, México

Shellhas, Paul
1904 "Representations of Deities of the Maya Manuscripts", *Papers of Peabody Museum of American Archaeology and Ethnolog*y. Harvard University, 2a. ed. Cambridge Mass. Published by the Museum.

Thompson, Eric
1975 *Historia y religión de los Mayas*, traducción de Félix Blanco, Editorial Siglo XXI, México.

1988 *Un comentario al Códice de Dresd*e, Fondo de Cultura Económico, México.

Tozzer, Alfred M y Glover M. Allen
1910 *Animal Figures in the Maya Codices*, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard university , Vol. IV, Núm. 3 Cambridge, Mass.

Valverde Valdés, María del Carmen
2003 *El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*, Centro de Estudios Mayas, IIFL UNAM, México.

2005 "El jaguar entre los mayas. Entidad oscura y ambivalente". *Arqueología Mexicana*, Vol. XII, Núm 72: 47-51, México.

Vargas Pacheco, Ernesto
1994 "Síntesis de la historia prehispánica de los mayas chontales de Tabasco-Campeche", *América Indígena*, (1-2), 15-61, México.

1997 "Uso, manejo y dominio de los recursos fluviales. El caso del Candelaria", *Los investigadores de la cultura maya*, 5, Universidad de Campeche, Campeche.

1999 "Arquitectura y mascarones en el Preclásico superior maya. Una perspectiva desde el Candelaria". 4o. *Simposio Román Piña Chan. Arqueología Mexicana. Historia y Esencia Siglo XX*. Museo Nacional de Antropología. Octubre de 1999. México, D.F.

2001[a] "Los periodos preclásico medio y tardío en el Tigre, Campeche". *Anales de Antropología*. No.35 191-212. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM México.

2001 [b] "Los mascarones 1, 2 y 3 de la Estructura 1 de El Tigre, Campeche" en *Mayab*, Núm. 14, España, pp. 57-65.

2001[c] *Itzamkanac y Acalan. Tiempos de crisis, anticipando el futuro*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

Vargas Pacheco Ernesto y Teri Arias Ortiz
2005 "El Cocodrilo y el cosmos: Itzamkanac, el lugar de lda casa del lagarto", *XVIII Simposio de investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Editores J. P. Laporte, Bárbara Arroyo, Héctor E. Mejía, pg. 17-28, Guatemala, Guatemala.

Vargas P. Ernesto, Angélica Delgado y Jacobo Mugarte.
1999 "Iconografía de los mascarones preclásicos de El Tigre. Campeche", .IX Encuentro *Los Investigadores de la Cultura Maya*, Campeche, México, Universidad Autónoma de Campeche 179-195.



Figura 1.- Mascarón 3, con la representación de un lagarto



Figura 2.- Representación de serpientes en el Mascarón 3 de El Tigre



Figura 3.- Mascarón con restos de la cabeza de jaguar

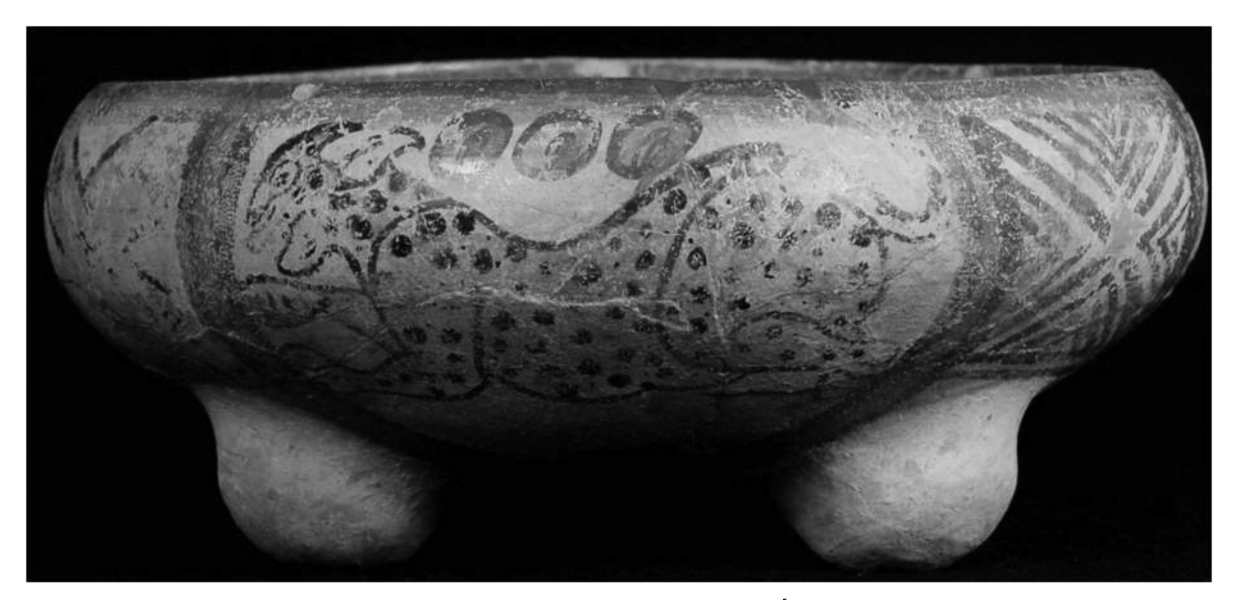


Figura 4.- Vasija con la representación de jaguar



Figura 5.- Vasija de jaguar



Figura 6.- Vasija con la representación de Guacamaya

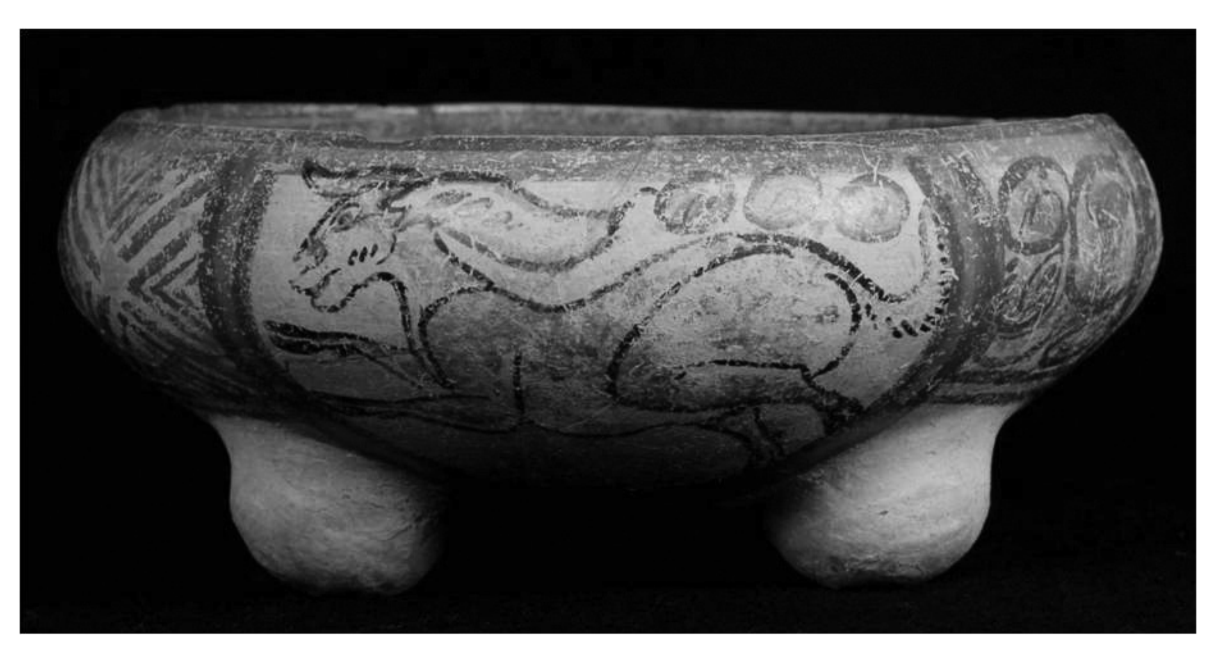


Figura 7.- Vasija con la representación de venado



Figura 8.- Representación de mono en vasija del Clásico terminal



Figura 9.- Representación de mono en vasija



Figura 10.- Silbato zoomorfo de ave



Figura 11.- Cabeza zoomorfa en cerámica anaranjada fina



A los cuatro ángulos de la tierra,

A los cuatro ángulos del cielo y de las nubes

Marianne
Gabriel

Capítulo IV



A los cuatro ángulos de la tierra, **A los cuatro ángulos del cielo y de las nubes**

Marianne Gabriel
Departamento de Antropología de las Américas y Etnología, Universidad de Bonn, Alemania Universidad Autónoma de Yucatán,



RESUMEN

Representaciones en los códices mesoamericanos de tradición prehispánica (Féjérváry-Mayer 1, Madrid 75-76) indican la antigüedad de la cosmovisión basada en el diagrama cósmico (quincunx). La creación del mundo y los sucesos cosmogónicos se relatan en documentos de la época colonial como el Popol Vuh, los Libros de Chilam Balam, entre otros.

En la ritualidad maya peninsular se puede observar la recreación cosmogónica: los árboles en las cuatro esquinas de la mesa-altar que se unen en un firmamento, las cuatro esquinas marcadas con arcos y las cruces nuevas en las esquinas del pueblo y en el centro sobre montones de piedra, como está documentado en los códices



mayas en las ceremonias de Año Nuevo (*acantun, acanté*) y como lo describe Landa. Los circuitos rituales de las ceremonias siguen el movimiento establecido desde la antigüedad, es en contra del sentido de las manecillas del reloj teniendo el este, donde sale el sol y se inicia el día y el tiempo, como orientación principal. Las explicaciones de los mayas contemporáneos dan testimonio de la persistencia de los conceptos principales (quincunx, circuitos rituales, etc.).

INTRODUCCIÓN

En la ritualidad maya peninsular contemporánea se muestra la persistencia de los símbolos claves a lo largo de los siglos. Las adaptaciones muestran la flexibilidad en el manejo de los símbolos claves para garantizar su continuidad. Esta ponencia se enfocará en la construcción del universo, la recreación del cosmos entre los mayas, y su extensión en el ámbito vertical y horizontal.

EL DIAGRAMA CÓSMICO Y EL MANTENIMIENTO DEL COSMOS EN LOS CÓDICES MESOAMERICANOS

Las representaciones del diagrama cósmico en los códices mesoamericanos de tradición prehispánica nos indican la antigüedad de la cosmovisión relacionada. Hay representaciones de los cuatro rumbos y sus deidades en el Códice Féjérváry-Mayer (página 1) y en el Códice Borgia (páginas 49 – 52), y Vaticanus B (páginas 17 – 18), códices del grupo Borgia en el estilo mixteca-puebla.[1]

Una imagen similar a aquella en Féjérváry-Mayer (FM 1)[2] se presenta para el área maya en el Códice de Madrid (M 75-76); y las ceremonias correspondientes a los días aciagos *wayayeb* y de Año Nuevo relacionados con los cuatro partes de mundo son descritas en los códices de Dresde (D 25 – 28), Madrid (M 24c-25c, M 34 – 37) y París (P 19 – 20).

En las páginas 75-76 del Códice Madrid (Imagen 1) se nos presenta un cuadro con un centro muy marcado y caminos de huellas de pies hacia las esquinas que son entrelazados uno con el otro. En los cuatro rumbos identificados con los glifos direccionales se encuentran cuatro pares de dioses, el quinto par se encuentra en el centro bajo un árbol. La iconografía presenta escenas de sacrificio en los cuadrantes norte y sur y deidades sentadas en casas o templos en los cuadrantes correspondientes al oriente y poniente y en el centro un árbol bajo el cual está sentada la pareja de creadores. Probablemente este árbol, como axis mundi, es una ceiba y representa la extensión vertical del cosmos. Esta representación enfoca hacia la imagen cuatripartita y representa las actividades rituales estructuradas según su relación con las direcciones este, norte, oeste y sur (Vail 2004: 241-243).

El espacio central de M 75-76 corresponde a eventos de creación, Itsamná con el glifo de *ik'* (viento, aliento) y semillas de maíz, y *Chac Chel,* como contraparte femenina, se encuentran al lado del árbol del mundo. Los cuatro cuadrantes del perímetro del almanaque, que pueden relacionarse con el calendario de 52 años, definen las relaciones entre dioses y hombres: de dar vida (derecha e izquierda) y sangre (arriba

1 Gutiérrez Solana 1992: 41-44, 50, 53-56

2 En la página 1 del Códice *Féjérváry-Mayer* se nos ofrece otra representación de los cuatro rumbos, o puntos cardinales y el centro, en cada uno de los rumbos cardinales dos deidades se orientan hacia un árbol en el medio de ellos, sobre cada árbol hay un ave. El orden de lectura (indicado por los signos de los días colocados en los brazos del diseño cruciforme y los espacios intermedios) es de arriba, correspondiendo al este, hacia el norte, el oeste hacia el sur. Es decir, en contra de las manecillas del reloj (Gutiérrez Solana 1992: 53-56).

y abajo) a cambio de maíz (glifo T506 arriba y abajo). El almanaque también comprende diferentes ciclos calendáricos, el de 260 días (*tzolkin*) iniciando con 1 Imix abajo, el de 365 días (*haab*) en relación con los glifos alrededor de la pareja de creadores, y uno de cargadores de años relacionado con los cuadrantes y brazos, separado uno del otro de intervalos de 13 *haab* (Vail 2009 b: 107, Vail 2004: 242-243).

El almanaque del M 75-76 muestra también como un almanaque de 4 x 65 días se puede convertir en uno de 4 x 13 años. (Vail 2004: 240-241). En las representaciones, las huellas de los pies indican el movimiento que sigue el orden en contra de las manecillas del reloj.

Los 260 días del *tzolk'in* se representan saliendo del centro hacia la periferia y de regreso al centro (como en la descripción de Landa). Cada imagen presenta los rituales de los cargadores de años en intervalos de 13 años (Vail 2009 a: 76-77).

Los rumbos cardinales se relacionan con las ceremonias de Año Nuevo dibujados en los códices de Dresde (D 25 – 28), Madrid (M 34 – 37, M 24c - 25c) y Paris (P 19 – 20).

Mediante las deidades asociadas con el color del cuadrante respectivo, M 34 nos informa de las ceremonias de los años *Kawak*, M 35 las de los años *K'an*, M 36 de los años *Muluk* y M 37 de los años *Ix*. (Vail 2009 a: 60). En detalle, las cargas negativas de los años *Ix* se presentan en M 37b y en M 24c - 25c, el dios de maíz se presenta con el ojo cerrado de *Kimi* indicando la muerte del maíz (M 24c - 25c) y en M 37b el dios de maíz es atacado por animales (Vail 2009 a: 60-61). El almanaque en M 3a-6a proporciona la información correspondiente a los dioses de la lluvia (*cháak-o'ob*) relacionados con la carga de los años y los colores respectivos (Vail 2009 a: 65).

En el códice Dresde, las ceremonias corresponden a los rituales de las ceremonias en los días aciagos (*uayeb*), según Love (1994: 74-74), las ceremonias descritas en el códice Madrid se refieren a los hechos descritos por Landa para el primer día del mes *Pop*.

En la descripción de las ceremonias de Año Nuevo del códice de Dresde (realizados en los días aciagos *uayeb*), en la página D 25c, el dios *cháak* lleva una capa con huellas de pies, en las siguientes páginas D 26c - 28c los "árboles" (*acan-te'*) o postes asentadas encima de las piedras (glifo *tun*) llevan una capa y un taparrabo con huellas de pies. Los postes llevan signos *cauac*, que según Thompson tienen también el significado de *ku*, divino, e indican que los ídolos de hacían de *kuche'*, según información de Landa. La relación de los cuatro ídolos y/o dioses con las huellas de pies implica que están en camino o viaje (*be'*) (Thompson 1993: 220-221).

La estrecha relación de las ceremonias de Año Nuevo con la carga respectiva y los pronósticos relacionados con las lluvias y el crecimiento del maíz reclama la reacción adecuada de los especialistas rituales y de los hombres, la prevención de desastres o la afirmación del aspecto positivo, es decir acciones rituales apotropáicas o propiciatorias.

EL DIAGRAMA CÓSMICO Y EL MANTENIMIENTO DEL COSMOS EN DOCUMENTOS DE LA ÉPOCA COLONIAL

De la creación del mundo y los sucesos cosmogónicos también hay testimonios en documentos de la época colonial de origen maya como el Popol Vuh, los Libros de Chilam Balam, etc. y también lo hay en fuentes hispanos.

Al inicio del Popol Vuh se menciona el libro original y la formación de la tierra de las aguas con "su relato de cómo se acabó de sustentar todo, el cielo, la tierra, sus cuatro ángulos, sus cuatro esquinas trazadas, las cuatro formadas, su lugar escogido, sus medidas tomadas

en el cielo, en la tierra, cuatro ángulos, cuatro rincones …" (versión de Schultze Jena, cit. en Leon-Portilla 1968: 70)[3] (Imagen 2).

En el Libro de Chilam Balam de Chumayel, según la traducción de Mediz Bolio (1988: 88) se informa sobre de destrucción de los Trece dioses (*Oxlahun ti Ku*), les

> "fue robado su Serpiente de Vida [*Canhel*], con los cascabeles de su cola, y con ella, fueron cogidas sus plumas de quetzal. … junto con su semen, y junto con su corazón, semilla molida de calabaza, y semilla gruesa molida de calabaza, y frijoles molidos. Y él que es eterno [*Yax Bolon Dzacab*], lo envolvió y lo ató todo junto, y se fue al decimotercer piso del cielo. … Y fue entonces que se escapó su corazón, porque los Trece dioses no querían que se les fuera su corazón y su semilla."

Se hundió la tierra y los Cuatro dioses, los Cuatro Bacab, lo nivelaron todo, después "se afirmaron en sus lugares para ordenar" y se levantaron los árboles cósmicos, iniciando con el Primer Árbol Blanco, en el norte. "Se levantó el arco del cielo, señal de la destrucción abajo" (Mediz Bolio 1988: 89); Roys (1973: 32, 100) traduce *ca ix ualhi yocmal caan* como "a pillar of the sky was set up". El arco del cielo se levantó como firmamento; este arco se identifica hoy con el arco iris como señal cristiana después del diluvio.

En el Chilam Balam de Chumayel, en el capítulo llamado por Roys (1973: 31-34, 98-107) "la creación del mundo", los cuatro *bakab* arrasarán la tierra, después se alzarán los árboles sagrados ("fueron puestos, levantados" (*ualic cantul ti ku, cantul ti Bacab, lay hayezob*) en las esquinas y en el centro (Roys 1973: 31, 100)

> "Al terminar el arrasamiento, se alzará *Chac Imix Che*, la ceiba roja [primigenia], columna del cielo, señal del amanecer del mundo, árbol del *Bacab*, vertedor, en donde se posará *Kan xib yuyum*, [Oropéndola-amarilla-macho], el ave amarrilla.
>
> Se alzará también *Sac Imix Che*, la ceiba blanca [ceiba-blanca] al norte, allí se posará *Sac Chic*, [Blanco-remedador, Zenzontle], el ave blanca; soporte del cielo y señal del aniquilamiento será la ceiba blanca.
>
> Se alzará también *Ek Imix Che* [Ceiba negra], la ceiba negra [primigenia], al poniente del país llano; señal del aniquilamiento será la ceiba negra. Allí se posará *Ek tan picdzoy* [Pájaro-de-pecho-negro].
>
> Se alzará también *Kan Imix che* [Ceiba-amarrilla], la ceiba amarrilla [primigenia], al sur del país llano, como señal del aniquilamiento. Allí se posará *Kan Tan Picdzoy* [Pájaro-de-pecho-amarrillo], [*Kan Xib Yuyum*, Oropéndula-amarilla-macho, *Ah Kan Oyal Mut*, Ave-vencida-amarilla].
>
> Se alzará también *Yaax Imix Che* [Ceiba-verde], la ceiba verde primigenia, en la región central [en el centro de la provincia], como señal y memoria de aniquilamiento. Ella es la que sostiene el plato y el vaso, la estera y el trono de los katunes [que] por ella viven." (Barrera Vásquez / Rendón 1978: 91-92 [4]).

Se alzan los árboles cósmicos en los cuatro rumbos correspondientes a los colores de las regiones cardinales y con las aves respectivas, y la ceiba verde (*yaax [imix] che*) en el centro, siendo este árbol verde el eje central, el *axis mundi*, que sostiene el poder (la estera y el trono) de los katunes, es decir el tiempo. El espacio cósmico y el tiempo se interrelacionan y se condicionan mutuamente, y establecen el circuito ritual en sentido contrario de las manecillas del reloj (*noh-áan-íl*).

Roys (1973: 100) traduce los nombres de los árboles cósmicos "trees of abundance", árbo-

3 "el relato de cómo se acabó de formar el cielo y la tierra, como fue formado y repartido en cuatro partes, como fue señalado y el cielo fue medido y se trajo la cuerda de medir y fue extendida en el cielo y en la tierra, en los cuatro ángulos, en los cuatro rincones …" (Recinos 1979: 23).

4 Texto según Barrera Vásquez/ Rendón 1978: 91-92, y Barrera Vásquez 1948: 153-155, citado en León-Portilla 1968: 82-83. Las diferencias entre las dos versiones se encuentran entre brackets […].

les de la abundancia, siempre con el color correspondiente al rumbo cardinal; *Imix* es relacionado con fertilidad y abundancia, y con la ceiba (Roys 1973: 64, n. 5). En el "ritual de los cuatro partes del mundo" (Roys 1973: 15-16) se nombran *chac imix yaxche* en el oriente (*lak'in*), *zac imix yaxche* en el norte (*xaman*), *ek imix yaxche* en el oeste o poniente (*chik'in*) y *kan imix yaxche* en el sur. Repetidas veces podemos encontrar en los Libros de Chilam Balam el orden del movimiento establecido del este hacia el norte, de allí hacia el oeste y después hacia el sur con los colores correspondientes de rojo, blanco, negro y amarillo (*chak, sak, ek', k'an*) (Roys, 1973: 115-16, 32, 36-37 etc.) que definen el circuito ritual.

Landa (1978: 63) menciona los montones de piedra en las entradas y en las cuatro esquinas de los pueblos, como todavía se puede observar hoy:

> "Uso era en todos los pueblos de Yucatán tener hechos dos montones de piedras, uno frente a uno, a la entrada del pueblo y por los cuatro partes del mismo, a saber, oriente, poniente, septentrión y mediodía, para la celebración de las dos fiestas de los días aciagos las cuales hacían de esta manera cada año."

Landa (1978: 63-64) describe las ceremonias de Año Nuevo o de los días aciagos (*uayeb*) y nos informa del camino limpio con arcos y adornos, y de las ofrendas. Salvo en la primera descripción, Landa distingue entre la imagen, que se llevaba y regresaba de los montones de piedra en los cuatro rumbos, y la estatua que permanece en el centro y regresa al templo después de las celebraciones.

> "… hacían una imagen o figura … y llevábanla a los montones de piedra seca ….; y para celebrarla hacían una estatua de un demonio que llamaban *Bolonzacab*, la que ponía en casa del príncipe, aderezada en lugar público y al que todos podían llegar. Hecho esto se juntaban los señores y el sacerdote, y el pueblo de los hombres, y teniendo limpio y con arcos y frescuras aderezado el camino, hasta el lugar de los montones de piedra en donde estaba la estatua, iban por ella juntos, con mucha devoción. Llegados, la sahumaba el sacerdote … con su incienso…. Llamaban al maíz molido solo *zacah* … Sahumaban la imagen, degollaban una gallina y se la presentaban como ofrenda.
>
> Hecho esto metían la imagen en un palo llamado *kanté* …; llegadas a la casa del principal ponían esta imagen frente a la estatua del demonio que allí tenían, y así le hacían muchas ofrendas de comidas y bebidas, de carne y de pescado, y repartían estas ofrendas … Hacían un corazón de pan y otro pan con pepitas de calabaza y ofrecíanlos a la imagen …".

Los palos (*kanté, chahalté, zachia y yaxek*), en los cuales se colocan las imágenes para traerlas desde la periferia al centro, corresponden al color asociado al rumbo cardinal de la imagen en turno (Landa 1978: 63-70, Bill *et al*. 2000: 157). Gabriel (2006 b, 2013) documenta entre los mayas contemporáneos de Yucatán la asociación de los "Señores de los animales" (*Sip*) con los colores direccionales y animales específicos.

LA RECREACIÓN DEL COSMOS EN LA RITUALIDAD MAYA PENINSULAR CONTEMPORÁNEA

El análisis de la ritualidad maya peninsular contemporánea nos indica aquellos elementos y secuencias de las acciones relacionadas con la recreación del cosmos.

LA MESA-ALTAR COMO CENTRO Y EJE CENTRAL

Después de haber limpiado el área correspondiente, los recintos ceremoniales se constituyen al colocar una mesa-altar (*ka'anche'*) en el centro. La forma tradicional es la de colocar cuatro

horquetas en las cuatro esquinas que forman los pies del altar, de tal manera que encima de cada dos se colocan dos maderas transversales, una al lado norte y otra al lado sur. Encima de estas se colocan palos cortados que forman la mesa del altar con el costado oriental como el principal, allá en el medio se colocara la imagen del santo.

Nivel superior: los arcos como firmamento

A las horquetas o pies de la mesa se amarran los arcos con gajos de ciertos árboles (*ha'bin, xiimche', xaan, xiat*)[5] doblándolos de tales formas que

- Se forman dos arcos, uno encima del costado oriental y otra en el poniente, se unen los arcos en el medio en forma de cruz para formar un firmamento sobre la mesa-altar, y se pueden colocar ofrendas en el cruce de los arcos.
- Se hacen cuatro arcos, uno encima de cada costado de la mesa, y se colocan ofrendas en el arco del lado oriental.
- Se hacen seis arcos, uno en los costados norte y sur, y dos en los costados oriente y poniente, uniendo uno de los arcos de los costados oriente y poniente en el centro para formar una cruz para el firmamento de la mesa. Se pueden colocar ofrendas en el arco encima del costado oriental y en el centro donde se unen los arcos cruzados.

El término maya *ya'x/ya'ax* comprende los colores verdes y azul; los arcos verdes indican también el azul del cielo (Diccionario Maya Cordemex 1980: 971).

5 *ha'bin/ habin*: Piscidia communis (Blake) Harms; Piscidia piscipula (L.) Sarg.; Piscidia spp., Fam. Legum. (Barrera Marín *et al*. 1976: 79)
xi'mche'/ ixi'imche': Casearia nitida (L.) Jacq., Laetia thamnia L., Fam. Flaco., Citharexylum Schottii Greenm., Fam. Verbe. (Barrera Marín *et al*. 1976: 86, 168, 397)
xa'an/ xaan/ (*huano*/ palma de huano: Reinhardtia sp., Sabal mayarum Bartlett, Fam. Palma. (Barrera Marín *et al*. 1976: 162, 280)
xiat/ chiat: Chamaedora gramnifolia Wendl. (Fam. Palma. (Barrera Marín *et al*. 1976: 67,166)

El conjunto de los arcos, que con su forma cruzada desde las esquinas o puntos intercardinales construyen un firmamento encima del nivel medio de la mesa-altar, amarrados en las horquetas,que llegan hacia adentro de la tierra, hacen alusión a los árboles verdes en las esquinas del cosmos (Imagen 3).

Nivel medio y centro: el diagrama cósmico

En el nivel intermedio (*chumuk*)[6] de la escenificación encima de la mesa-altar se establece el centro (*chumuk*) del altar colocando cinco jícaras, que a la vez constituyen con otras cuatro jícaras en las cuatro esquinas de la mesa-altar la extensión del primer diagrama cósmico. Se establece el centro de la extensión vertical (entre los arcos y el suelo) y horizontal (entre las cuatro esquinas o ángulos).

Se extiende la representación del diagrama cósmico hacia los cuatro arcos en las esquinas del recinto ceremonial (Imagen 4), como en la petición de lluvia (*ch'a cháak*); o en las ceremonias de protección territorial (*loh, hets' lu'um*) hacia una extensión que comprende territorios más amplios como el solar, el rancho o todo el pueblo con las cruces de las esquinas.

En las ceremonias agrarias como en los demás rituales es notable la prevalencia de la región oriental; hacia el oriente, hacia la salida del sol se enfoca la escenificación, se dirigen las plegarias y se determinan los movimientos de las acciones.

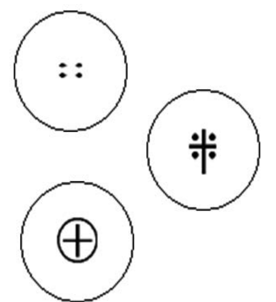
Encima de la mesa-altar se marcan las cuatro esquinas con las ofrendas colocadas en orden contario a las manecillas del reloj. Todas las ofrendas descansan sobre hojas verdes (*ha'bin*, *xiat*, *iximche'*) sea debajo de cada jícara apuntando hacia el oriente o en forma de cruz hacia el oriente y el norte, o como un mantel de

6 *chumuk*: en medio, en igual distancia; el medio de la extensión; centro, punto céntrico (Diccionario Maya Cordemex 1980: 114-115)

hojas extendidas encima del altar; el nivel intermedio del altar se presenta en color verde bajo el firmamento de los arcos.

Las ofrendas colocadas en el altar (Imagen 5) por lo general son trece que pueden agruparse en un cuadro con cinco jícaras en el centro del altar más cuatro en las esquinas del mismo y cuatro en los arcos de las esquinas del recinto ceremonial en la extensión del diagrama cósmico.

En las jícaras se ofrecen las bebidas ceremoniales *saka'*, hecha de maíz, y el vino *balche',* hecha de la corteza del árbol del mismo nombre (Lonchocarpus longistylus Pittier, Lonchocarpus violaceus Fam. Leguminoseas, Barrera Marín *et al*. 1976: 50), miel y agua. Para las comidas ceremoniales (Gabriel 2000: 91-94, 2004, 2006 a, 2010 b, 2010 c) se usa la carne de diversos animales sacrificados y tamales ceremoniales de diferentes tipos. Aquellos que se componen de diferentes capas (*u yal, u tas*) se preparan de una capa de masa de maíz (*sakan*) alternando con una capa de pasta de pepita tostada molida (*sikil*) o de frijoles molidos. Las tortillas gruesas que forman las capas se elaboran de bolas de masa de maíz con *sikil* en el centro. Es el "corazón de semillas gruesas molidas de calabaza" (*u puczikal p'uyem zicil*) y frijoles molidos como se menciona en el capítulo sobre la creación del mundo en el libro de Chilam Balam de Chumayel (Roys 1973: 31, 99; Medíz Bolio 1988: 88). Son trece capas para el primer tamal (*yaax wah*) y nueve capas para los tamales de las cuatro esquinas marcadas con cuatro puntos u ojos.



Aquellos tamales destinados a las deidades direccionales tienen marcas de cuatro puntos (*k'an chiik*) o una cruz con cuatro puntos (*krus k'an chiik*) que indican que es "para las cuatro esquinas". El símbolo de una cruz en un círculo indica que es para "*santo papa o santo paába*", simbolizando los cuatro cuadrantes y los *pawahtun-o'ob* o *pabahtun-o'ob* respectivos; y, en lectura polisémica, Santo Papa con el significado del reino de la iglesia de la cruz, de la iglesia cristiana, sobre el mundo (Gabriel 2000: 227-230; 2013).

En estas "marcas" se hace referencia a los rumbos cardinales manteniendo la primera representación la importancia de las esquinas modificándose con la cruz hacia un enfoque hacia las direcciones principales.

Los tamales ceremoniales envueltas en hojas grandes pasan al nivel inferior cuando se entierran en el horno de tierra (*pib*), una vez horneadas, se sacan y se quita la envoltura, se santifican sobre el incienso y se colocan sobre el altar o se cuelgan en los arcos del altar y de las esquinas.

Cabe mencionar, que las ofrendas para los duendes, los *alux-o'ob*, se colocan en el suelo bajo el altar o encima de piedras (oriente de Yucatán).

Nivel inferior: piedras y tierra

En el sur de Yucatán y regiones colindantes, como en algunos lugares del oriente, se acostumbra colocar piedras en el suelo alrededor o debajo del altar, es una piedra en cada esquina al lado de los pies de la mesa-altar y una piedra en el medio del espacio bajo la mesa; cuando allí se excava un hoyo, la piedra se coloca en el medio del costado oriental debajo del altar. Se nos representa el diagrama cósmico (quincunx) y/o la prevalencia de la región oriental. Encima o al lado de las piedras se colocan las velas, y de cada una de las ofrendas, se pone un poco encima de las piedras y en el hoyo en el centro debajo de la mesa (Imagen 6).

Allí mismo se entierran las vísceras de los animales; otros *h-men-o'ob*, después de terminar la ceremonia, las echan al horno de tierra

(*pib*) con el agua en la cual se lavaron las aves sacrificadas y lo tapan con las piedras, generalmente se queman (también pueden ser colocadas encima de la leña para quemarlas).

Entre las diferentes formas de las ceremonias se perfila en el aspecto vertical el uso de los tres niveles, el altar como el nivel medio, los arcos como nivel superior y la tierra como el nivel inferior donde se entierran los elementos negativos y según el caso, partes de las ofrendas.

RITUALES DE RENOVACIÓN LAS CUATRO ESQUINAS TRAZADAS Y EL TERRITORIO RECREADO

El diagrama cósmico se presenta en los rituales de protección territorial como de la casa nueva (*loh na'*), del solar (*hets' lu'umíl soolar*) con sus cuatro esquinas trazadas y la albarrada que rodea y encierra el terreno, y con las cuatro esquinas marcadas con arcos y cruces nuevas en las esquinas del pueblo y del rancho. En las esquinas, las entradas y salidas como en el centro, las cruces de cedro (*ku'-che'*), madera de los dioses, se encuentran sobre montones de piedra, como describe Landa y como se puede ver en los códices (*acantun, acanté*).

Las ceremonias de protección se renuevan en los lapsos de tiempo establecidos en la ceremonia anterior, y cuando ocurren muchas enfermedades y muertes entre animales y hombres. Estas ceremonias se consideran de redención (*loh*) o de "asentar" a la tierra (*hets' lu'um*) para recrear un espacio limpio, libre de peligros y con nuevas opciones renovando el compromiso con los espíritus protectores del lugar. Se deslinda el espacio interior para protegerlo y diferenciarlo del espacio exterior, se trazan las cuatro esquinas y la brecha que las une, se recrea el espacio cultural y su entorno.

Para la protección de la casa nueva se colocan jícaras con *saka'* en los cuatro horcones y una en el centro donde permanecen durante la noche para ser retiradas con otras plegarias en la mañana del día siguiente.

Para la protección de terrenos más amplios se delimita la periferia: en el solar es la albarrada, para el rancho o el pueblo entero se limpia una brecha alrededor de todo el terreno (Imagen 7). En las esquinas y en el centro cerca del cenote (o pozo) y en las entradas y salidas se colocan nuevas cruces de cedro encima de los montones de piedra, de la misma manera que ya describió Landa (1978: 63).

Además de las ofrendas en el altar ubicado en el centro, que se realizan según el protocolo de las ofrendas colectivas en una mesa-altar, el *h-men*, en compañía de algunos campesinos, realiza dos vueltas alrededor del terreno en la brecha limpia (*hol pach*), una en y otra en contra de las manecillas del reloj. A cada lado de las cruces y en los hoyos excavados en la brecha y en el centro del lugar se colocan partes de algunas plantas con la punta hacia afuera como antídotos contra los poderes malignos para alejar el mal viento y demás peligros que puedan afectar a la comunidad (Gabriel 2000: 184-189; 2006 a, 2007).

Los procesos que tienen lugar en estas ceremonias de protección territorial, están comprendidos por la polisemia de los términos que abarcan las diversas actividades.

• *loh*[7] comprende las lecturas de redimir, liberar y de arquear, que corresponde a las actividades de la ceremonia. Por ejemplo, *loh kah-tal* como "librarse el pueblo", se refiere a la expulsión de los poderes malignos, y como „arquear el pueblo", corresponde al levantamiento de los arcos en la brecha encima de las cruces nuevas o renovadas encima de los montones de piedra.

7 *loh*: redimir o rescatar; librar, salvar, liberar (Diccionario Maya Cordemex 1980: 457), *loh, ah, e*: Entortarlo, arquearlo o sostenerlo con manos (Beltrán de Santa Rosa 1859: 133)

• *hets' lu'um*[8] se refiere al proceso de asentamiento, de tomar posesión de la tierra. Esto implica de cercar el espacio para protegerlo y hacer un nuevo contrato con los espíritus protectores para que mantengan la protección del lugar (afirmar, apoyar con firmeza, sustentar la carga).
• *hol pach*[9] también ofrece lecturas polisémicas: se refiere a la excavación de los hoyos en la brecha nueva y limpia (hacer hoyos, ahoyar en la espalda) para la "siembra" de los antídotos (Gabriel 2007).

LOS CIRCUITOS RITUALES

La mesa-altar forma el centro del espacio sagrado; la orientación es hacia la salida del sol, hacia el oriente, donde se ubica el santo del altar. Desde estos puntos de referencia se generan las actividades: las ofrendas se colocan en sentido contrario a las manecillas del reloj, de lo mismo el proceso de sahumar las ofrendas en el altar y en los arcos del recinto ceremonial y del terreno a proteger.

La entrega de las ofrendas, con la aspersión de las bebidas ceremoniales y sopas y el ofertorio de los tamales ceremoniales (Imagen 8), inicia dirigiéndose hacia el oriente como región principal y sigue el circuito establecido en contra de las manecillas del reloj: oriente, norte, poniente, sur y otra vez hacia el oriente, como es la forma principal en el oriente de Yucatán (Gabriel 2000, 2006 a, 2010 b, 2010 c, 2013).

8 *hets' lu'um*: poblar o tomar posesión; escoger lugar o tierra; poblarse, fundar, *hets'*:[fijar, afirmar, asentar y apoyar con firmesa, solivrar o sustentar la carga] pueblos (Diccionario Maya Cordemex 1980: 204)

9 *hol*: agujero; abertura, boca, entrada; cabo o fin; agujerar así, ahoyar, hacer hoyos (Diccionario Maya Cordemex 1980: 224 - 225), *paach*: lugar, abrir de nuevo la tierra y labrarla; *paach lu'um*: elegir lugar o tierra; *pach*: espalda. envés o revés de cualquier cosa, cosa final, última; *pach*: apropiar, tomar posesión; *pach lu'um*: tomar posesión, añadir, aumentar; elegir lugar (*hets'*) (Diccionario Maya Cordemex 1980: 615 616)

En el sur del estado se refuerza la región principal en el oriente con ofrendas colgadas en un altar *holche'* (Imagen 9), o en la misma construcción de la mesa-altar y el ofertorio incluye las vueltas del *h-men* y de los campesinos participantes en circuitos en contra de las manecillas del reloj (Gabriel 2010 c, 2013).

Uno de los *h-men-o'ob* tenía como ayudantes a dos muchachos que rodearon con el incienso el altar y el *holche'*, uno con trece vueltas en sentido contrario, otro con nueve vueltas en el sentido de las manecillas del reloj.

Estos circuitos rituales siguen el padrón establecido en los códices y reportados en los libros de Chilam Balam y en documentos de la época colonial, como en Landa, y muestran su vigencia en las deidades invocadas en las plegarias, como los dioses de la lluvia (*cháak-o'ob*), los *pawahtun-o'ob*, etc. (Gabriel 2010 a).

Los circuitos ceremoniales en el centro, es decir alrededor del altar central, se realizan en contra de las manecillas del reloj (*noh-áan-il*). En la periferia, en las cuatro esquinas trazadas y marcadas con cruces nuevas encima de un montón de piedras, se realizan dos vueltas: una en y otra en contra de las manecillas del reloj, con plegarias del *h-men* en cada una de las cruces (Imagen 10).

Quintal Avilés (2003: 302) menciona las nueve primeras vueltas alrededor del altar en sentido contrario como *k'ax paach* o amarrar, cerrar y la segunda vuelta en el sentida de las manecillas del reloj como *wach paach* o desatar, abrir.

Vogt (1979: 14-17, entre otras) menciona para los rituales de los zinancantecos los circuitos rituales en sentido contrario a las agujas del reloj, con "la supremacía de la mano derecha sobre la izquierda" como del "sol naciente" al "sol poniente".

En conjunto con otros datos, esto confirma el padrón cultural establecido en el área

maya con el enfoque hacia el oriente, hacia la salida del sol y el inicio del día y del tiempo, y la importancia de la derecha en los movimientos asociados.

"EN EL CIELO, EN LA TIERRA,
SUS CUATRO ÁNGULOS,
SUS CUATRO ESQUINAS TRAZADAS"

En las ceremonias agrarias y de protección, como también de los rituales de curación, se representan las características relacionadas con la formación del mundo y la cosmovisión que muestran los símbolos claves de la cultura maya (y mesoamericana).

La importancia de la región oriental se determina con el sol, el inicio del día, el origen del tiempo en el uso del espacio. En la región oriental, en el horizonte, en el tronco del cielo de oriente (*chun ka'an lak'in*) residen los dioses más importantes de la lluvia, allá se dividen las estaciones y las épocas del año.

En el medio del costado oriental del altar se encuentra el santo, una cruz armada de gajos, de cañas de maíz o de madera, o una de las cruces verdes regionales (*yax santa krus*) ataviadas con "su ropa" (*u nok*) sencilla o con amplios bordados, en muchos casos ya reemplazada por la imagen del santo del altar doméstico.

Esta importancia de la región oriental se manifiesta desde épocas muy tempranas en los edificios y estructuras de tipo E (Imagen 11) para medir la salida del sol en los solsticios y los equinoccios. Desde el punto del observador en el oriente se abre el horizonte entre los puntos solsticiales de la salida del sol en el sur-este y el nor-este.

Con el movimiento del sol en el uso del espacio se inicia el tiempo, se marcan las cuatro esquinas del mundo y los cuatro ángulos del cielo (Villa Rojas 1968, Šprajc 2011). Las 'esquinas del cielo' (Imagen 12) se originan en la salida y la puesta del sol en los días de los solsticios, el quinto punto está marcado por el paso del sol por el cenit y la línea equinoccial (Villa Rojas 1968: 134-135).

Ambas escenificaciones se reflejan en las ceremonias agrarias de los mayas peninsulares en la escenificación del diagrama cósmico y en la línea equinoccial mediante dos altares unidos por un túnel de arcos en una línea entre oriente y poniente (Gabriel 2010 b).

La tierra tiene cuatro esquinas (*kan tu'uk-il*), como la milpa, y para las cuatro esquinas se hace la ofrenda:

> "Porque este santo suelo está lejos, pero tiene cuatro esquinas, así como ésta milpa tiene la forma de cuatro esquinas; es esta la bebida para las cuatro esquinas del santo suelo hasta el final de de la tierra ". [10]

Se refleja esta cosmovisión en las deidades invocadas en las plegarias que se identifican con el color correspondiente a su ubicación, los dioses de la lluvia, los *pawahtun-o'ob*, los vientos etc. Son llamados en el orden del circuito ritual en contra de las manecillas del reloj: "Señor *pabatun* negro, señor *pabatun* amarrillo, señor *pabatun* rojo, señor *pabatun* blanco, en los cuatro ángulos del cielo, en los cuatro ángulos de las nubes" (Gabriel 2010 a, 2013, textos en Montemayor 1994 a, 1994 b).

En los rezos de los mayas peninsulares se usan dos términos para la cosmovisión cuatripartita y el diagrama cósmico (quincunx) (Gabriel 2013). Se emplea el termino *tu'uk'* para el nivel terrestre, para marcar la periferia y el límite del espacio (*kan tu'uk'-il luum*), y *tiits'* para el nivel celeste con un ángulo que se abre hacia el cielo (*kan tiits' ka'an*)[11] .

10 *"Tumen le santo lu'um-a' naach yan-o'*, pero *yan u kan tu'uk'-il, bey xan yan-il-e' le kol-e', yan u forma kan tu'uk'-il, y-uk-lile' bey-a' yet u kan tu'uk'-il santo lu'um ti'al t-u xul yok'ol kab"* (Gabriel 2013)

11 *tu'uk'*: esquina, esquina de casa; ángulo, *kan tu'uk'*: cosa de cuatro esquinas (Diccionario Maya Cordemex, 1980: 816), *tuuk*:

Desde la ubicación terrestre, el espacio correspondiente al oriente (*lak'in*) abarca todo el horizonte oriental entre la salida del sol en el solsticio de invierno (21 de diciembre) en *lak'in-nohol* y la salida del sol en el solsticio de verano (21 de junio) en *lak'in-xaman*, considerando el tronco del cielo del oriente (*chun ka'an lak'in*), como la base del horizonte oriental; el poniente (*chik'in*) acorde la puesta del sol. El norte (xaman) y el sur (*nohol*) se ubican a ambos lados de la línea equinoccial el 21 de marzo y 23 de septiembre.

CONCLUSIONES

El proceso que oscila entre persistencia y adaptación asegura la continuidad de los símbolos claves. El diagrama cósmico (*quincunx*) con sus cuatro esquinas terrestres y sus cuatro ángulos en el nivel celeste, como las deidades direccionales relacionadas con el color correspondiente a cada región direccional, este, norte, oeste, sur (*chak, sak, ek, k'an*) están presentes en la vida cotidiana. De la misma manera, la forma de actuar, que es principalmente en contra de las manecillas de reloj en los circuitos ceremoniales, da testimonio de la prevalencia de la región oriental y de la mano derecha (*noh kab*) como base del comportamiento culturalmente establecido. En las ceremonias y rituales de los mayas contemporáneos de la península de Yucatán se reproducen los símbolos claves y en recreación del diagrama cósmico la cosmovisión respectiva.

La cosmovisión establecida en la cosmogonía de la era de los hombres de maíz rige el pensamiento y el actuar de los mayas con una persistencia activa en un proceso de adaptaciones sin perder la esencia cultural. En el uso cotidiano del idioma maya se mantiene la distinción entre las cuatro esquinas de la tierra (*kan tu'uk-il lu'um*) y los cuatro ángulos del cielo (*kan tiits' ka'an*) y la cosmovisión relacionada; en español se pierde la distinción y la visión del mundo relacionada con el uso no diferenciado del término ángulo o esquina, rincón para ambos conceptos.

esquina o cantón (Beltrán de Santa Rosa, 2002: 306), *tuc*: para cuentas de montones (Beltrán de Santa Rosa, 2002: 270)

tiits': esquina, esquina de cosa (Diccionario Maya Cordemex, 1980: 816), *tits*: punta de cerro o sierra, risco de peña; esquina o cornijal, esquina de cosa, cornijal, ángulo saliente (Diccionario Maya Cordemex, 1980: 798)

BIBLIOGRAFÍA

Barrera Marín, Alfredo *et al*.
1976 *Nomenclatura Etno-botánica Maya. Una Interpretación Taxonómica*. México: INAH (Colección científica, Etnología, 36).

Barrera Vásquez, Alfredo / Rendón, Silvia
1978 *El libro de los libros de Chilam Balam*. México: FCE. (Colección popular, 42)

Beltrán de Santa Rosa, Fr. Pedro
1859 *Arte del Idioma Maya reducido a sucintas reglas, y Semilexicon Yucateco*. Mérida de Yucatán: Imp. de J.D. Espinosa, Segunda Edición..

Bill, Cassandra R. / Hernández, Christine L. / Bricker, Victoria R.
2000 The relationship between early colonial maya New Year's ceremonies and some almanacs in the Madrid Codex. En: *Ancient Mesoamerica* 11, pp. 149-168.

Diccionario Maya Cordemex
1980 Maya - Español, Español - Maya. Director Alfredo Barrera Vásquez. Mérida, Yucatán: Ediciones Cordemex.

Gabriel, Marianne
2000 *Rituale der Maya. Elemente und Struktur agrarischer Zeremonien und deren Bedeutung für die Mayabauern Ost-Yukatans*. Markt Schwaben: Anton Saurwein. (Acta Mesoamericana, 11).

2004 "Elements, action sequences and structure: a typology of agrarian ceremonies as performed by the Maya peasants of eastern Yucatan". In: Graña Behrens, Daniel *et al*. (eds.): *Continuity and change. Maya religious practices in temporal perspective*. 5th European Maya Conference University of Bonn Dec. 2000. Möckmühl: Anton Saurwein, pp. 157 – 164. (Acta Mesoamericana, 14).

2006 a "Las ceremonias agrícolas de los campesinos mayas - representaciones de su cosmovisión." En: Barrera Rubio, Alfredo/ Gubler, Ruth (Editores): *Los Mayas de Ayer y Hoy*. Memorias del Primer Congreso Internacional de Cultura Maya. Tomo II. México, pp. 1145 – 1166.

2006 b "*síib-ten a w-áalak'-o'ob*" – regálanos tus hijos, tus criados. Oraciones dirigidas al Señor de los animales *Sip*." En: Valencia Rivera, Rogelio / Le Fort, Geneviève (Eds.)*: Sacred Books, Sacred Languages: 2000 Years of Ritual and Religious Mayan Literature*. Proceedings of the 8th European Maya Conference, Madrid, November 25-30, 2003. Möckmühl: Anton Saurwein, pp. 93-111. (Acta Mesoamericana, 18).

2007 El uso ritual de alcohol, tabaco, cacao e incienso en las ceremonias agrarias de los mayas yucatecos contemporáneos. En: *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XXIX, pp. 155-184.

2010 a Entre lluvia y viento, entre tierra y cielo – la percepción de los *pawahtun-o'ob* entre los mayas de la península de Yucatán. En: *XIX Encuentro Internacional "Los Investigadores de la Cultura Maya"* 2009, Memorias vol. 18, Tomo II. Campeche, Campeche: Universidad Autónoma de Campeche, pp. 267-289.

2010 b Ritualidad y cosmovisión: las ceremonias agrarias de los campesinos mayas en Yucatán. En: Fernández Repetto, Francisco (Ed.): *Estampas etnográficas de Yucatán*. Mérida, Yucatán: UADY, pp. 13-41.

2010 c Reciprocidad y equilibrio – conceptos claves de la cosmovisión maya (y mesoamericana) en rituales y ceremonias. En: Gabriel, Marianne / Liljefors Persson, Bodil (eds.): *Mesoamerican Rituality and Cosmovision*. Acta Americana, Journal of the Swedish Americanist Society / Revista de la Sociedad Sueca de Americanistas.Vol. 18, No. 1&2, pp. 95-121.

2013 "A los cuatro ángulos de la tierra, a los cuatro ángulos del cielo y de las nubes– las deidades direccionales mayas". En: Sheseña, Alejandro (coord.): *Religión maya: rasgos y desarrollo histórico*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH), pp. 279-311.

Gutiérrez Solana, Nelly
1992 *Códices de México*. Historia e interpretación de los grandes libros pintados prehispánicos. México: Panorama Ed.

Landa, Fray Diego de
1978 *Relación de las Cosas de Yucatán*. México: Ed. Porrúa (Biblioteca Porrúa, 13).

León-Portilla, Miguel
1968 *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya*. Ensayo de Acercamiento. México: UNAM.

Love, Bruce
1994 *The Paris Codex. Handbook for a Maya Priest*. With an introduction by George E. Stuart. Austin: University of Texas Press.

Mediz Bolio, Antonio
1988 *Libro de Chilam Balam de Chumayel*. Prológo, introducción y notas Mercedes de la Garza. México: SEP. (Cien de México).

Montemayor, Carlos
1994 a *U payalchi´ob j-meno´o*b I, II. México, 1994. INI/SEDESOL. (*Maya dzibo´ob bejla´e pp. 37, 39*).

Montemayor, Carlos
1994 b *Rezos Sacerdotales Mayas I, II*. Puebla, México. (Colección Letras Mayas Contemporáneas, pp. 38, 40).

Quintal, Ella F.
2003 *et al. U luúmil maaya wíinikoób*: La tierra de los Mayas. En: La tierra de los Mayas. En: Barabas, Alicia M. (coord.): Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México. Vol. I. México: INAH, pp. 273-359.

Recinos, Adrian
1979 *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. Traducción del texto original con introducción y notas. México: FCE. (Colección popular, 11).

Roys, Ralph L.
1973 *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Šprajc, Ivan
2011 Astronomy and its role in ancient Mesoamerica. En: David Valls-Gabaud y Alexander Boksenberg (eds.): *The Role of Astronomy in Society and Culture*: Proceedings of the 260th symposium of the International Astronomical Union held at the UNESCO headquarters, Paris, France, January 19-23, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 87-95.

Thompson, J. Eric S.

1993 *Un comentario al Códice de Dresde libro de jeroglifos mayas*. México: FCE.

Vail, Gabrielle

2004 A Reinterpretaion of Tzolk'in Almanacs in the Madrid Codex. En: Vail, Gabrielle / Aveni, Anthony (Eds.): *The Madrid codex*. New Approaches to Understanding an Ancient Maya Manuscript. Boulder, Colorado: University of Colorado Press, pp. 215-252.

2005 Renewal Ceremonies in the Madrid Codex. En: Boone, Elizabeth Hill (ed.): *Painted Books and Indigenous Knowledge in Mesoamerica*. Manuscript Studies in Honor of Mary Elizabeth Smith. New Orleans: Tulane University, pp. 181-211.

2009 a Yearbearer Rituals and Pronostications in the Maya Codices and Landa's Relación de las cosas de Yucatán. En: Gunsenheimer, Antje *et al*. (eds.): *Text and Context. Yucatec Maya Literature in a Diachronic Perspective. Texto y Contexto: La Literatura Maya Yucateca en Perspectiva Diacrónica*. Aachen: Shaker Verlag, pp. 53-81. (Bonner Amerikanistische Studien, BAS 47).

2009 b Cosmology and Creation in Late Postclassic Maya Literature and Art. En: Cecil, Leslie G. / Pugh, Timothy W. (eds.): *Maya Worldviews at Conquest*. Boulder, Colorado: University of Colorado Press, pp. 83-110. (Mesoamerican Worlds).

Villa Rojas, Alfonso

1968 Los Conceptos de Espacio y Tiempo entre los Grupos Mayances contemporáneos. En: León-Portilla, Miguel: *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya*. Ensayo de Acercamiento. México: UNAM, pp. 119 –167.

Vogt, Evon Z.

1979 *Ofrendas para los Dioses*. México: FCE.

Voss, Alexander W.: Astronomía y matemáticas.

2001 Grube, Nikolai (ed.): *Los Mayas*. Una civilización milenaria. Köln: Könemann, pp. 131-143.

Wagner, Elisabeth

2001 Mitos de la creación y cosmografía de los Mayas. En: Grube, Nikolai (ed.): *Los Mayas. Una civilización milenaria*. Köln: Könemann, pp. 281-292.



Figura 1 Códice Madrid 75-76

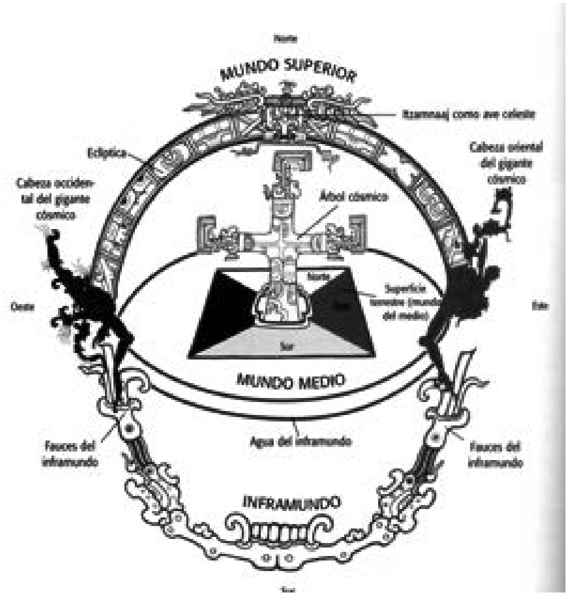


Figura 2 La cosmovisión maya (E. Wagner 2001: 286)



Figura 3 Mesa-altar (*ka'anche'*) con arcos y ofrendas
Fotografía de Marianne Gabriel ©

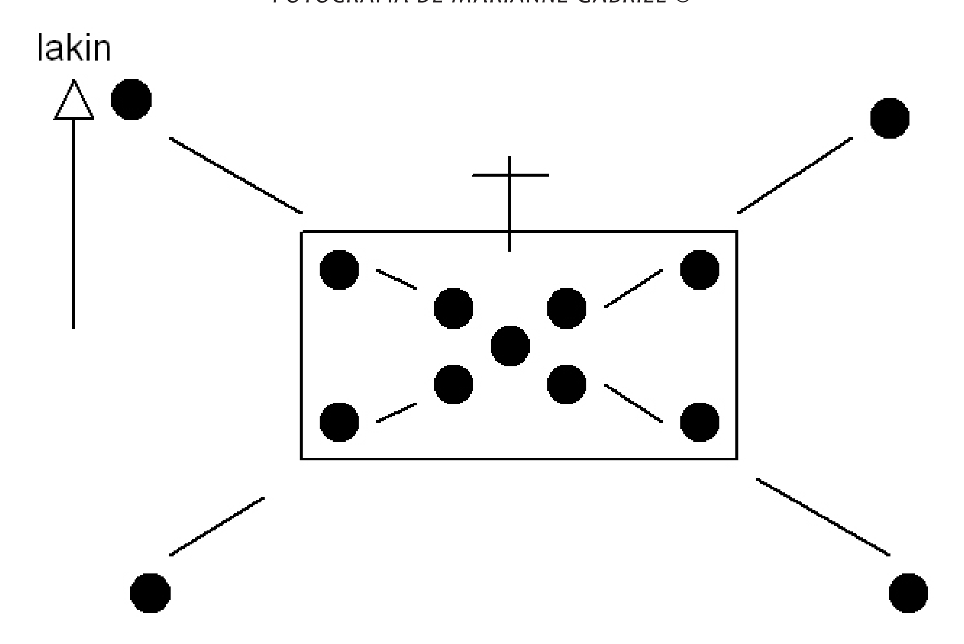


Figura 4 Croquis de las ofrendas colocadas conforme al diagrama cósmico



Figura 5 Ofrendas colocadas en el altar
Fotografía de Marianne Gabriel ©



Figura 6 Piedras colocadas en forma del diagrama cósmico bajo la mesa-altar
Fotografía de Marianne Gabriel ©



Figura 7 La brecha limpia y los arcos encima de montones de piedra en las esquinas del territorio
Fotografía de Marianne Gabriel ©



Figura 8 La entrega de las ofrendas hacia los cuatro rumbos
Fotografía de Marianne Gabriel ©



Figura 9 Se bendicen las ofrendas en el circuito ritual establecido
Fotografía de Marianne Gabriel ©



Figura 10 Asegurando la periferia del territorio con antídotos y ofrendas en los circuitos rituales en y en contra de las manecillas del reloj
Fotografía de Marianne Gabriel ©

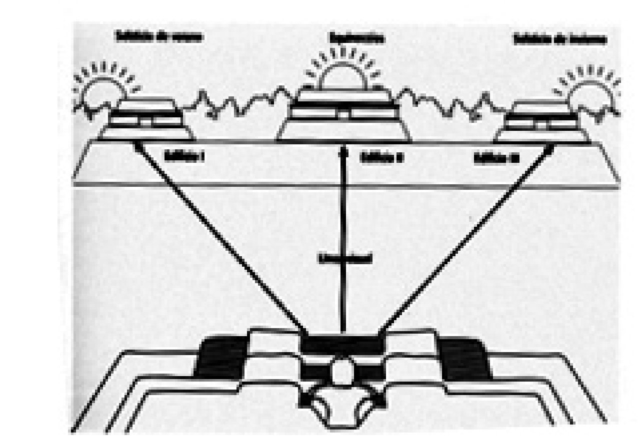


Figura 11 Estructura de tipo E (Voss 2001: 133)

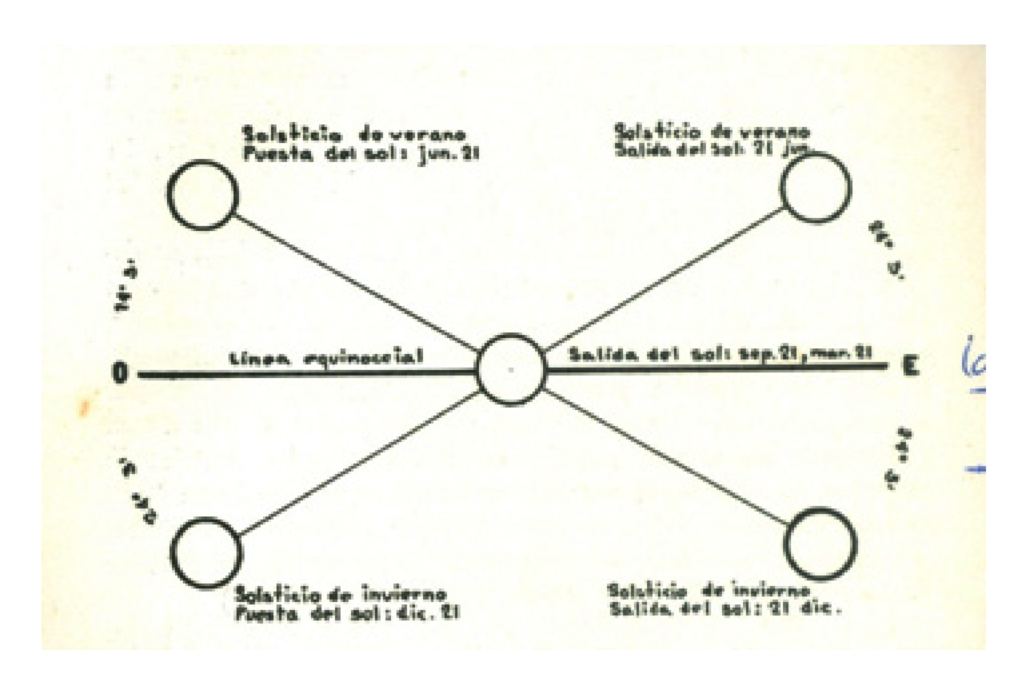


Figura 12 Las "esquinas del cielo" (los puntos solsticiales) y el punto central en el paso dl sol por el cenit (Villa Rojas 1968: 135)



Tohcok, Campeche:

Conservación arquitectónica E iconografía

Antonio
Benavides Castillo
Sara
Novelo Osorno

Capítulo V

Tohcok, Campeche:
Conservación arquitectónica e iconografía

Antonio Benavides Castillo
Sara Novelo Osorno
Centro I N A H Campeche



UBICACION

La zona arqueológica de Tohcok se encuentra a seis kilómetros al poniente de la ciudad de Hopelchén, a la vera de la carretera federal 261 que une Mérida con San Francisco de Campeche. Se encuentra registrada ante la DRMHZA con la clave E16 A11 04-004 y número ID 2134.

El nombre de la zona arqueológica podría aludir al pájaro reloj (*Euromomota superciliosa*) ave pequeña de plumaje verde olivo, vientre color ocre o café claro y plumaje azul brillante sobre la ceja. Aparentemente, el topónimo no es muy antiguo y no es el utilizado por los lugareños. En la monografía sobre Hopelchén, Mario Aranda González (1985: 81) alude a esta zona arqueológica como Xtacok y más adelante se refiere al mismo lugar como una finca agrícola-ganadera

que existió entre 1900 y 1930 con el nombre de Tacoh.

En el Diccionario Maya Cordemex (Barrera 1980: 748) aparece la palabra *Ta* con dos acepciones; la primera hace referencia a la escoria, al estiércol (que es la más usada) y la segunda indica que es un toponímico maya que se traduce como "navaja de pedernal". En cuanto a *Kok* (Ibid: 329-330) se puede traducir como tortuga terrestre, asma, mezquino, calabaza seca o sordo y la terminación *Koh* tiene varios significados: puma, cosa preciosa y de rica estima (Ibid. 326-327). La terminación *Ko* se emplea en topónimos dentro de textos mayas, sin embargo su uso no es común en posición final, existe la posibilidad de que se trate del sufijo toponímico nahua tal como se ha documentado en un texto glífico en la zona arqueológica de Tabasqueño (Benavides y Pallán, 2010). En caso de inclinarnos por el nombre de Tacoh, la traducción del nombre del sitio sería "La preciosa navaja de pedernal" o, si se prefiere el locativo maya-nahua de Tacó, haría referencia a "El lugar de la navaja de pedernal". En ambos caso creemos que el nombre está relacionado con los restos de pintura mural que fueron registrados a mediados del siglo XX (y que ya no existen) donde se ve a un personaje sosteniendo un arma que lleva insertas varias navajas de pedernal (*cfr supra*).

La modificación del nombre seguramente se debió a que no se deseaba incluir la palabra *Ta* (comúnmente traducida como estiércol) en el nombre del sitio arqueológico, por lo que se prefirió hacer referencia al Toh, el bello pájaro reloj o momoto, que es tan común en la región.

ANTECEDENTES E INTERVENCIONES PREVIAS

La referencia escrita más antigua hasta ahora localizada del lugar que nos ocupa data de 1845, año en el que Juan Pío Pérez (1999) elaboró un registro de los lugares habitados en Yucatán y donde consigna a la localidad de Tacoc, catalogada como hacienda. En esos años las tres entidades peninsulares formaban un solo territorio y no fue sino hasta 1857 cuando ocurrió la separación del estado de Campeche.

En 1889 el explorador austriaco Teobert Maler estuvo en la ciudad de Hopelchén visitando las zonas arqueológicas de los alrededores. Aunque en uno de los croquis de su itinerario (Maler 1997: 182, fig. 1-2) aparece el sitio de Tacoc aproximadamente a una legua al oeste de Hopelchén, los textos y fotografías hasta ahora publicadas no aportan mayores datos sobre el sitio.

El *Plano del Estado de Campeche* elaborado por H. Fremont en 1861 ubica un rancho o sitio llamado Tacó a poca distancia al poniente de Hopelchén y dentro de la división territorial Partido de los Chenes (Antochiw 1994, Mapas 143 y 144). La entidad federal tenía pocos años de haberse emancipado de Yucatán, contaba con cinco partidos[1] o grandes divisiones políticas y posiblemente la elaboración de dicho plano formaba parte de nuevos proyectos políticos y económicos de las autoridades gubernamentales. Cabe aquí comentar que el Mapa 144 incluye la siguiente leyenda: "sacado del que trazó H. Fremont en el presente año, y del que hizo Nigra de toda la península en 1848 y publicó en 1853…" Este dato se refiere al Coronel de ingenieros Santiago Nigra de San Martín, quien llegó a Yucatán en 1844 para instalar una fábrica de pólvora y después levantó el plano citado (Sifuentes 2004: 17-18).

Evidentemente, en algún momento de mediados del siglo XIX la hacienda Tacoc se convirtió en un rancho de menor extensión y valía, pues en la documentación de 1868 ana-

1 Los cinco partidos que integraban al Estado de Campeche eran: Campeche, Carmen, Champotón, Chenes y Hecelchakán.

lizada por Miriam León (2010: 39-40) no se le incluye como una de las diez haciendas de la municipalidad de Hopelchén, en el partido de los Chenes.

Varias décadas después encontramos el mismo locativo (Tacó) en similar ubicación en el *Croquis del Estado de Yucatán* elaborado por el Cuerpo Especial de Estado Mayor en 1901 (Memoria de la Secretaría de Guerra y Marina, México) (Antochiw 1994, Mapa 147). Lo anterior nos indica que ya desde mediados del siglo XIX existía una localidad llamada Tacó y seguramente sus pobladores sabían de la existencia de vestigios precolombinos.

El asentamiento prehispánico hoy denominado Tohcok (pero también llamado Tacoh o Tacó) empezó a conocerse cuando se construyó la carretera que comunica a Hopelchén con la ciudad de San Francisco de Campeche. A principios del siglo XX la comunicación en la región se realizaba a través de caminos vecinales y de arriería que pasaban por la localidad arriba referida.

La primera referencia escrita de los montículos arqueológicos data de 1951, cuando Edwin Shook y Tatiana Proskouriakoff (1951) la nombran Tohkok. En algún momento entre 1951 y 1952 Raúl Pavón Abreu, del INAH, dirigió las primeras excavaciones, consolidando el sector sur del Edificio de las jambas pintadas (Benavides 1988: 172). Esto se aprecia en las imágenes del fondo fotográfico Raúl Pavón Abreu del INAH Campeche, que fue donado en 2011 y que aún no se ha terminado de clasificar y registrar. Seguramente esta documentación gráfica será valiosa para poder recuperar datos que hasta hoy se creían perdidos.[2]

El 6 de abril de 1955 nuevamente investigadores de la Institución Carnegie realizaron una visita a la zona arqueológica. En las imágenes que se conservan en los archivos de la Universidad de Harvard observamos que la zona arqueológica, aunque ya restaurada, se encontraba parcialmente cubierta de vegetación.

George Andrews visitó por primera vez el sitio en 1974 y realizó un primer croquis del Edificio de las Jambas pintadas en 1981, rebautizándolo como Estructura 1 (Andrews 1997). Efectuó varios reportes detallados de la arquitectura aún en pie, señalando que en ese asentamiento existe una combinación de rasgos arquitectónicos de las regiones Chenes y Puuc.

Una segunda intervención y consolidación del inmueble que hoy se visita fue realizada en 1995 por Renée Zapata, del Centro INAH Campeche. A partir de ese año el Ayuntamiento de Hopelchén se ha hecho cargo de la limpieza y vigilancia de la zona arqueológica.

En 1998 Karl Herbert Mayer visitó el sitio y registró dos esculturas en piedra caliza que no habían sido reportadas, al igual que numerosos fragmentos de estuco policromado (Mayer 1999). El mismo Mayer comentó que, de acuerdo a datos proporcionados por Edwin Shook en su visita del 13 de mayo de 1951, en Tohcok existían un dintel y muchas otras esculturas que para fines de los 1990s ya no se encontraban.

A partir del 2003 con los programas de PROCEDE los terrenos ejidales en los que se distribuía la zona arqueológica de Tohcok fueron entregados a diferentes parcelarios en calidad de propiedad privada, promoviendo así diversas modificaciones que no siempre respetaron la integridad de los vestigios prehispánicos. Existen varias denuncias de destrucción del patrimonio cultural en los últimos años. El único sector no parcelado corresponde al grupo Central y se mantiene una constante lucha con los nuevos propietarios de los predios vecinos para evitar daños a los demás grupos arquitec-

2 En los archivos técnicos del INAH no se contaba con documentación sobre estas labores. Con base a la memoria de algunos custodios, en estas labores Pavón Abreu fue auxiliado por Román Piña Chán.

tónicos que conforman el asentamiento. Como resultado de ello en 2006 la DRMHZA y el INAH Campeche efectuaron el trazo de la poligonal de protección del lugar y los propietarios de las parcelas que quedan dentro de la poligonal envolvente fueron notificados de la existencia de vestigios arqueológicos en los terrenos de su propiedad. Las coordenadas geográficas de Tohcok son 19° 46′ 13″ de latitud Norte y 89° 52′ 30″ de longitud Oeste.

En 2011 con recursos del Proyecto de Intervención en Zonas Arqueológicas Abiertas al Público se realizaron trabajos de conservación y mejoramiento en Tohcok. Se intervinieron las estructuras 1 y 2, y en este documento damos cuenta de los principales hallazgos realizados durante esa temporada de campo.

EL EDIFICIO 1

De la visita realizada por Shook y Proskouriakoff en 1951 destaca el hallazgo de pintura mural en las jambas del cuarto central del sector sur del edificio afectado por la construcción de la carretera y una tapa de bóveda con restos de pintura mural. Sin embargo, hoy únicamente contamos con las fotografías y los dibujos de la escena de la jamba norte (Figura 1). Sabemos que realizaron plantas y cortes del edificio y registraron ambos dibujos de las jambas, por lo que aún existen documentos inéditos sobre este sitio en el acervo que el Instituto Carnegie de Washington donó a la Universidad de Harvard.

La única imagen de la jamba que conocemos presenta una escena central dividida en dos secciones. La parte superior mostraba a un personaje de pie en posición de danza, la mano derecha colocada hacia arriba y con la izquierda sosteniendo una rodela y un arma con cuatro navajas de pedernal incrustadas. El cuerpo estaba pintado de color negro, llevaba faldellín de piel de jaguar, una especie de cinturón, un elaborado tocado y un adorno en la parte posterior de las caderas; tenía garras de jaguar como pies y llevaba cola del mismo felino. En las piernas tenía representaciones del signo *kin* (sol, día). A sus pies se veía un brasero con picos (posiblemente una representación del tipo cerámico Oxkutzcab aplicado fechado entre el 800 y 1000 d.C.) sobre el que descansaba en posición ventral un individuo desnudo, posiblemente la ofrenda a los dioses. Sobre esta pequeña imagen se observaba un glifo identificado como T600 que ha sido relacionado con el "atado de cañas" de los mexicas y que se relaciona con el ciclo de 52 años, cuando se encendía el fuego nuevo. Sin embargo, lecturas recientes de este glifo indican que es el logograma para representar el "linaje fundador" (Kurbjuhn, 1989: 82). Dos lecturas presentadas por Montgomery (2002: 80 y 269) traducen este glifo como *Ch'ok* en su acepción de brotar. Nótese los elementos en negro (ramas de un árbol?) que surgen de este glifo. En las dos lecturas mencionadas: *Ch'ok te' na y wi' ch'ok te' na* se hace referencia al árbol. Una interesante propuesta es que la imagen sobre el incensario representa una forma de disponer del cuerpo para quemar las entrañas (Weiss-Kreejci, 2006). El conjunto puede indicar un sacrificio al linaje fundador o bien ser el fundador del linaje a quien se le pudieron quemar las entrañas para conservarlas como símbolo de transmisión del poder dinástico. No podemos dejar de mencionar el pasaje de Landa (1966: 59) donde señala que "A los señores y gente de mucha valía quemaban los cuerpos y ponían las cenizas en vasijas grandes, y edificaban templos sobre ellas.... La demás gente principal hacía a sus padres estatuas de madera a las cuales dejaban hueco el colodrillo, y quemaban alguna parte de su cuerpo y echaban allí las cenizas y tapábanlo...".

En el registro inferior de la pintura única-

mente se conservaban algunos elementos florales y una especie de atado de plumas. Este sector seguramente representaba el inframundo o lugar a donde todos tenían que llegar para renacer o "brotar". Llama la atención que las flores que podemos quizá identificar como lirios acuáticos (*naab*' aunque a veces es escrito como *nahb*) también se encuentran representados en las representaciones del basamento de la estructura 2, donde están claramente relacionadas con el renacimiento. El glifo *naab*' ha sido traducido como agua, mar, plaza y qué mejor forma de indicar que es el lugar del mar primigenio a donde llegan y de donde renacen todos los seres vivos.

Rodeando las imágenes arriba comentadas y separadas por dos líneas había una banda de glifos y en ellas Graña Behrens (2002) ha podido leer una fecha de cuenta corta: 12 (tun?) 2 ahau que puede caer en dos fechas probables: 9.15.12.0.0 (16 de julio de 743) o bien 10.8.12.0.0 (10 de septiembre de 999). La más acorde con la arquitectura y la cerámica es la segunda. En términos generales el personaje tiene cierta similitud con los representados en los murales de Cacaxtla. Sin embargo, el arma que porta es poco común y solamente hemos encontrado alguna semejanza con las armas de uno de los guerreros representados en los murales de Mul Chic, Yuc. (Cfr. Piña 1964)

Desafortunadamente desde mediados de los 60's ya no había rastros de la pintura mural y la tapa de bóveda, aunque se hallaba *in situ,* solamente presentaba algunas líneas y elementos glíficos en color negro sobre la superficie de estuco (Proskouriakoff 1965). Actualmente la tapa de bóveda permanece *in situ*, después de haber sido intervenida.

La pérdida del recubrimiento del techo del cuarto 5 provocó la penetración de agua pluvial, creando un exceso de humedad y el desarrollo de microorganismos al interior de la crujía. Dadas estas condiciones, la tapa de bóveda se encontraba en constante humedad y se desencadenaron mecanismos de degradación en los materiales constitutivos. Las labores de conservación de la tapa de bóveda pintada consistieron en la limpieza y eliminación de microorganismos en ella y en sus zonas circundantes. Mediante este proceso se eliminaron las partículas ajenas al material original que se habían depositado en la superficie por efecto del viento y por la filtración pluvial y se realizó la consolidación de los elementos originales.

Los restos de pintura que ahora se aprecian son de color rojo, a diferencia de lo que describió Proskouriakoff en 1951. Para tratar de evitar la pérdida de esta evidencia se realizó el registro de lo aún visible y se aplicó un recubrimiento de protección con sascab y agua de cal. A este mortero se le agregó una pátina que integra la intervención haciéndola poco perceptible a la vista del espectador.

Los estudios realizados por Staines (2001: 396) indican que las tapas de bóveda tienen una función específica y son parte de una tradición particular que se remonta al Clásico Tardío en la Península de Yucatán. Esta misma autora sugiere que las tapas de bóveda tenían una función dedicatoria de carácter religioso: "al dedicar a una deidad la casa, el lugar quedaba sacralizado, de tal modo que su ubicación dentro del recinto simbolizaba la bóveda celeste y al ser la central se asocia al orden cósmico" (Ibid: 401). La tapa de bóveda de Tohcok fue una de las 158 tapas registradas por Staines durante su estudio sobre estos elementos arquitectónicos.

La imagen central de la tapa de bóveda de Tohcok se ha perdido y actualmente sólo podemos observar algunos rasgos en color rojo sobre el color natural del estuco en tres de sus lados. En el lado inferior se observa una línea debajo de la cual los rasgos permiten inferir la presencia de glifos, debajo otra línea en el

mismo color sirve para conformar el marco de la imagen en este sector. Del lado derecho se observa una línea que sirve de marco interno y que, por lo que puede observarse, creemos fue otra banda de glifos. En el lado izquierdo de la tapa observamos una serie de volutas y elementos florales. De estos elementos penden lo que hemos identificado como frutos de cacao.

De acuerdo con los estudios de Leticia Staines (2001), la mayoría de las tapas de bóveda fueron pintadas con un solo color; rojo o negro. El primero parece asociarse con la fertilidad y el segundo con los ancestros. El uso de más colores no es común pero ocasionalmente se han reportado tapas de bóveda bícromas y policromas. Aunque en el caso de las bícromas Staines indica que tal vez pudiera tratarse realmente de imágenes policromas de las que únicamente se han conservado dos tonos de color. Staines reportó el uso de rojo y negro en la tapa 5 de Ekbalam, la tapa 1 de Nohcacab y la tapa 2 de Chacmultún. El negro y el azul aparecen en la tapa de bóveda 2 de Chacmultún y los trabajos del Proyecto MANZANA en Chunchimay reportaron la tapa de bóveda 1, donde los colores registrados son rojo y azul (Benavides y Novelo 2009: 159).

Por su parte, María Luisa Vázquez de Agredos (2004) ha comparado algunas tapas de la región Puuc y de los Chenes, concluyendo que hubo una forma distinta en la preparación de las piezas que servirían como clave o cerramiento. Las tapas del Puuc fueron logradas mediante una delgada capa de estuco (2 a 3 mm) aplicada sobre la superficie lisa del sillar, bruñendo luego y pintando, de modo que obtuvieron imágenes con un acabado luminoso. En contraste, las tapas cheneras suelen mostrar una superficie irregular o martelinada en aras de lograr una mayor adherencia de la capa de estuco (ahora de 1 a 2 cm de espesor) y la ausencia de pulimento generó imágenes con un acabado mate. Por los escasos elementos observables en la tapa de bóveda de Tohcok, las técnicas de preparación y acabado son más acordes a las definidas como propias de la región de los Chenes.

En cuanto a la discrepancia entre el color negro reportado por Proskouriakoff y los dibujos en color rojo que observamos actualmente en la tapa de bóveda, revisamos nuevamente de manera minuciosa la superficie y en un pequeño sector descubrimos, dentro de lo que sería el centro de esta superficie, un trazo en color negro. Esto plantea dos posibilidades. La primera podría indicar que el dibujo se realizó en dos colores: negro y rojo, siendo el negro para el personaje principal ahí representado, mientras que los glifos, la vegetación y parte de la vestimenta habrían sido indicados con color rojo. Al desaparecer la imagen central, se perdió el dibujo mencionado por Proskouriakoff.

La segunda posibilidad sería que la tapa de bóveda tuviera originalmente dos capas pictóricas. La última capa se habría realizado en color negro y se perdió, dejando al descubierto la primera capa con los diseños en rojo y algo de negro. Un caso de esta naturaleza se ha reportado precisamente en la región de los Chenes, en la zona arqueológica de Santa Rosa Xtampak (Diana Arano, comunicación personal 2011). Desafortunadamente sólo podemos especular al respecto ya que no existen imágenes publicadas de esta tapa de bóveda.

Dentro del aposento 6 del Edificio 1 también recuperamos las dos esculturas reportadas por Mayer en 1998: un relieve y un clavo. Para su mejor exhibición y protección fueron fijados al piso mediante mampostería a fin de evitar su movimiento y posible afectación o pérdida. El relieve muestra, a la izquierda, a un personaje sentado con las piernas cruzadas en posición de loto sobre un trono. El trono podría contener un par de glifos. Las piernas y el tronco están repre-

sentadas de frente y la cabeza de perfil. Sobre la cabeza lleva un tocado a manera de abanico del cual salen tres largas plumas. También se logra observar parte del cinturón pero sin mayores detalles. El brazo izquierdo posiblemente reposa sobre la rodilla, mientras que el derecho está semi-flexionado sobre un posible bulto. Frente a él, arrodillado, se observan los restos de otro personaje representado de perfil. Apenas hay trazas del tocado que portaba y todo parece indicar que las manos están en posición de entregar algo. En medio de los dos personajes se observa algo que parece ser un bulto, en cuya parte media hay algunos diseños poco claros. Sobre el bulto parece haber existido un motivo rectangular en sentido vertical ¿glifos? . Este tipo de escenas no es común en las representaciones en piedra. Por lo general estos eventos palaciegos se muestran sobre otro tipo de soporte como son las vasijas en cerámica o la pintura mural. Existen pocos ejemplos en piedra labrada, si bien de otro período cronológico, como el dintel 3 de Piedras Negras.

Por otra parte, el clavo parece representar la cara de un individuo muerto o con los ojos cerrados. Es posible que este elemento arquitectónico provenga de la estructura 2, ya que en las excavaciones del interior del cuarto se recuperó otro posible clavo de proporciones similares (*Vide infra*).

EL EDIFICIO 2

La única descripción hasta hoy publicada de la Estructura II o Edificio 2 de Tohcok se debe al arquitecto estadounidense George Andrews (1997: 147), quien visitó el lugar en 1974 y en algunas ocasiones posteriores. El comentó lo siguiente:

> *"La Estructura II es una construcción de cuatro aposentos: tres en línea con un cuarto atrás de la habitación central. Está muy derruido y únicamente la habitación del extremo oeste (Cuarto 1) está lo suficientemente bien preservada como para ofrecer detalles arquitectónicos. No existen datos seguros acerca del exterior porque todos los sillares de recubrimiento de muros y de molduras han sido arrancados por los habitantes locales para reutilizarlos en construcciones modernas.*
>
> *La argamasa del núcleo expuesta claramente muestra las huellas de sillares pequeños y cuadrados, típicos de los estilos arquitectónicos Chenes y Puuc Temprano. Las bóvedas tuvieron ocho hiladas de piedras bota tipo Puuc con caras biseladas. Es de notar el hecho de que la bóveda del Cuarto 1 carece de tapas o piedras clave y termina en punta.*
>
> *Comentarios. Debido a los pocos detalles arquitectónicos conservados, es difícil clasificar a la Estructura II en términos de estilo. La tecnología empleada en la bóveda claramente es del Puuc Clásico Terminal pero el trabajo exterior de la piedra podría considerarse como Puuc o como Chenes".*

Durante nuestra estancia en 2003 elaboramos un croquis de este edificio, mismo que fue incluido en los planos de delimitación elaborados por la Dirección de Registro Arqueológico del INAH. Sin embargo, tanto el plano elaborado por el arquitecto norteamericano como el elaborado por nosotros distan mucho de lo que la excavación permitió registrar. La idea de cuatro habitaciones a la usanza registrada de varios edificios Chenes (como puede verse en San Miguel Pakchén, en Macobá o en Ichpich) no fue acertada en Tohcok. Siempre se pensó que el amontonamiento de escombro en el sector oriental de la estructura era producto del arrimo que las máquinas realizaron durante la destrucción del edificio y la construcción de la carretera.

Los trabajos de excavación efectuados durante 2011 en la Estructura 2 revelaron un amplio sector sureño bordeado de iconos del inframundo maya que precedía el acceso al

aposento ubicado en el sector norte. El registro topográfico previo a la excavación del Edificio 2 permitió apreciar una serie de irregularidades en tres de sus lados (norte, sur y oriente). Al revisar con detenimiento los vestigios existentes en superficie entendimos que tiempo atrás habían ocurrido diversas remociones. Además, la revisión de las imágenes de la Institución Carnegie de Washington elaboradas en los 1950s, al tiempo que se amplió la carretera que une Hopelchén y Campeche, nos llevó a entender la magnitud de la afectación sufrida por varios edificios. Evidentemente, algunos montículos fueron usados como cantera en aquella época y seguramente el robo-hormiga de piedra (tanto labrada como amorfa) continuó a lo largo de los años.

La excavación de los sectores este, sur y oeste mediante calas de aproximación fue delineando los muros de una plataforma baja que tuvo angostas escalinatas en sus lados este y oeste. En promedio, estas escaleras miden dos metros de largo por 1.60 m de ancho y cuentan con cuatro gradas. Justo al norte de la escalinata poniente localizamos una columna que, evidentemente, rodó hasta ese lugar en tiempos pasados. El análisis de ese tipo de elementos en diversos conjuntos arquitectónicos de la región del Puuc indica que dichas columnas hacen las veces de altar y aparecen ubicadas en el sector central del conjunto. Por lo anterior y para evitar su abandono y deterioro, optamos por colocarla al centro de la plataforma.

En el costado sur de la plataforma y en sus extremos sureste y suroeste efectuamos el registro de buen número de sillares con diversos motivos que evidentemente formaron parte de un amplio diseño pero que cayeron en tiempos antiguos y luego fueron cubiertos por escombro. A lo largo del proceso de exploración todos los sillares que encontramos fueron registrados fotográfica y gráficamente de acuerdo con la unidad de excavación correspondiente. Después fueron retirados para resguardarse, facilitando así su conservación y permitiendo su eventual reintegración al edificio.

En resumen, encontramos una plataforma de nueve metros de largo con tres mascarones en el costado sur; uno al centro y uno en cada esquina (Figura 2). Los motivos de las esquinas se prolongan hacia el norte y finalizan al llegar a las escalinatas angostas. Por desgracia, las imágenes fueron saqueadas y parcialmente destruidas en sus sectores medio y alto. Los elementos que conforman el mascarón central son similares a los de las esquinas y sus características indican que se trata de representaciones de la Serpiente de Lirio Acuática.

APOSENTO 1 DEL EDIFICIO 2

Este espacio se localiza en el sector sur del Edificio 2, encima de la plataforma antes mencionada. En superficie sólo era visible una parte de su esquina interior (sureste) recubierta de sillares bien labrados. Al iniciar la exploración incluso registramos un sillar especializado, con espiga larga, que nos indicó la altura a la que iniciaba el sofito o arranque del arco falso.

Al descender en esa unidad de excavación recuperamos buen número de sillares propios de bóveda y continuamos hasta llegar al piso de estuco. Después proseguimos la exploración hacia el costado poniente, siguiendo el muro como guía para saber cuál era su longitud. Esta acción nos llevó a recorrer 6.26 metros (lado sur), distancia a la que se halla otro muro formando la esquina interior suroeste y desde donde se proyecta el muro hacia el norte.

Ese segundo muro (lado poniente) se prolonga 3.26 metros y luego dobla hacia el este. Las dimensiones del aposento cubren entonces una superficie próxima a los 21 m² (20.79 m²), característica poco común en la arquitectura

maya. Si bien el espacio contenido es rectangular, sus dimensiones no son simétricas; el lado oriente mide 3.35 metros y el costado norte tiene una longitud de 6.18 metros.

A lo largo del proceso de excavación del aposento 1 fuimos retirando gran cantidad de tierra y raíces (producto de la acumulación secular), piedras amorfas desde grandes a pequeñas (que conformaron el núcleo de los muros y de la bóveda) y sillares cuadrados y rectangulares (de los muros) y otros en forma de bota o con espiga larga (los que formaron la bóveda). No hallamos ninguna tapa de arco falso; lo cual nos indica que esta habitación estuvo techada de forma similar a la que se halla parcialmente en pie justo al norte (Aposento 2 del Edificio 2), es decir con su arco rematado en punta (Figura 3).

Esta forma de bóveda maya no es común pero ha sido reportada en diversos asentamientos como Banquetatunich (18 km al suroeste de Uxmal; Barrera 1978), Edzná (segundo nivel del Edificio de los Cinco Pisos, cuarto 12; Benavides 1997:48); Sayil (Edificio 2B1 o Palacio, cuarto 50; Pollock 1980: 97-99) y Yaxché-Xlabpak (Edificio III, Cuarto 8; Benavides 2005: 34-37).

Dado que este aposento se encuentra en el extremo norte del basamento que la sustenta y que existe una amplia terraza decorada con importantes elementos iconográficos en el sector sur, suponíamos que el acceso del cuarto estaría en la pared sur del cuarto, sin embargo, la entrada al aposento 1 fue localizada en el muro norte. Tiene una anchura de 123 cm y sus jambas fueron elaboradas superponiendo varios sillares bien cortados. La anchura de las jambas es de 95 cm, prácticamente el mismo grosor de los cuatro muros que conforman la habitación. A ambos lados de las jambas, sobre el muro interior norte del edificio, se registraron dos cortineros (abajo, a los lados de las jambas). Fueron elaborados cortando pequeñas muescas de dos a tres cm de anchura en el borde de los sillares.

La excavación del escombro que ocupaba el interior del aposento 1 permitió encontrar dos elementos: una cabeza humana lograda en piedra caliza y un sajador de sílex. La cabeza alguna vez tuvo espiga, según lo indica la rotura de su parte posterior, en donde aún se aprecia la huella del estuco que posiblemente se unía con los sectores planos de un muro o de la bóveda. La cabeza presenta una protuberancia triangular a manera de gorro. Las orejas son insinuadas con elementos verticales, salientes, de puntas romas. La pieza fue hallada al centro del sector poniente del aposento.

Muchos sillares de pared recuperados entre el escombro aún tenían el repello de estuco (variable de 1 a 3 mm de grosor) y en varios registramos antiguos diseños en color negro. Dado que los trazos fueron aplicados sobre el repello que cubría los bloques de caliza y dicha capa no se conservó de manera completa, sólo pudimos apreciar diseños incompletos. Los motivos son muy sencillos y quizá fueron elaborados tras el abandono del inmueble.

Los diseños que adornaron el interior del aposento sobrevivieron también en algunos de los sillares recuperados durante la exploración arqueológica. Siguiendo a Mayer (1998), los diseños observados en el recubrimiento de estuco de las paredes y de los sillares de recubrimiento del aposento 1 pueden catalogarse como pintura mural porque fueron hechos con un pincel y no con una barra de carbón.

Uno de los sillares muestra una cabeza humana asomándose entre sus propias piernas, con el pelo suspendido por efecto de la gravedad. La escena fue dibujada con el espectador viendo al sujeto por la espalda. En otro sillar puede verse a un individuo que posa la rodilla izquierda en tierra al tiempo que su pie derecho descansa en el piso. Presenta bandas o líneas horizontales en la pierna derecha, así como tres líneas o dos bandas en la cintura. Carece de

cabeza. Un tercer sillar presenta lo que semeja ser la espalda y los glúteos de un individuo. Un cuarto bloque muestra sencillos bosquejos de dos personajes y otros sillares de caliza sólo permiten ver trazos lineales o curvos, sin poder definir cuál fue el diseño que se intentó representar.

El único sillar decorado con pintura roja muestra una mano humana derecha, pero si se observa con detenimiento podremos apreciar algunas líneas en color negro y en la palma otros trazos en color rojo. Este motivo pictórico es relativamente frecuente en el interior de muchos edificios mayas, los cuales no fueron pintados sino que corresponden a la impresión de la palma y dedos previamente pintados o sumergidos en pintura (Cfr. Benavides 2007) . A la fecha aún no se conoce el significado exacto de estos elementos que, obviamente, fueron de gran importancia en los edificios mayas. En nuestro caso la mano es de un adulto, en positivo.

Los restos de pintura mural, tanto en sillares como en paredes, fueron intervenidos al momento de la liberación de la estructura. Los deterioros observados fueron resultado de las condiciones de su enterramiento. En los elementos que quedaron *in situ* en las paredes del cuarto 1 se realizó una cubierta de sacrificio a base de lechada de cal para que, si todavía quedan sales y humedad, se desprenda la capa de sacrificio y no el diseño original.

La pared exterior sur del aposento 1 presentó bastante complejidad. Como comentamos líneas arriba, esperábamos encontrar en este sector el acceso al cuarto pero ello no sucedió. Por el sondeo realizado en la cala F sabíamos que no teníamos muchas probabilidades de encontrar los sillares de recubrimiento que la conformaban. Sólo podemos presumir que los sillares de recubrimiento de esta pared fueron destruidos durante la construcción de la carretera.

Las paredes oriente y oeste del aposento presentaron un grosor de 90 cm en su extremo sur, pero poco después se observó una saliente donde nuevamente observamos representaciones en piedra de la Serpiente de Lirio Acuático, semejantes a las encontradas en las esquinas del basamento. Los elementos encontrados in situ en estas paredes nos permiten indicar que cuando menos existieron dos representaciones en cada lado.

LOS MASCARONES DEL EDIFICIO 2

La estructura contó, cuando menos, con 7 mascarones en piedra: tres en el basamento (Figura 4) y cuatro en las paredes externas del cuarto 1. En el basamento de la estructura 2 la entidad mítica del sector central muestra la mandíbula descarnada pero con tres escamas de reptil a cada lado; las piezas dentales son curvas, la nariz no se conservó (sólo hallamos una larga espiga) y los ojos fueron elaborados con estuco. A cada lado contaba con una orejera cuadrada rematada lateralmente con volutas rectilíneas que forman una especie de T acostada (Figura 5). De la parte inferior de las orejeras surge una especie de guía o tallo que corre (a derecha e izquierda) para enlazarse con guías similares formando un círculo. Se unen con guías procedentes de los mascarones de ambas esquinas. Las guías o bandas rematan en flores que penden hacia abajo y cada una muestra dos o tres elementos interiores. En el lado oriente, sobre la unión de las guías, sobrevivió un nicho rectangular y esto pudimos determinarlo porque el interior se encontraba completamente estucado y sin evidencia de haber servido como agujero de empotre.

En las esquinas sureste y suroeste se repite la imagen, pero de frente únicamente puede verse la mitad de la representación. Para verlo completo el espectador debe ubicarse varios

pasos atrás en línea diagonal con la esquina (Figura 6). El sector norte de los mascarones de las esquinas muestra otro elemento: la guía que sale a un lado de la orejera describe una curva al llegar a las escaleras, asciende, dobla y luego se bifurca semejando un tallo vegetal del que surge un rostro humano. También se observa una flor que pende hacia abajo.

En las esquinas externas del aposento 1 también se elaboraron representaciones que repiten, a otra escala, las escenas presentes en el basamento. En la pared externa oeste del cuarto 1 el mascarón se encuentra en la esquina, por lo que para verlo completo el espectador debe dar unos pasos en línea diagonal a la nariz. Con los elementos recuperados *in situ*, podemos afirmar que el edificio tuvo en este sector cuando menos dos representaciones muy semejantes a la manera de los mascarones de esquina, apilados, que son comunes tanto en la arquitectura Puuc como en la Chenes.

El mascarón parece reproducir en todos sus elementos a los mascarones del basamento. Sin embargo, existen algunas diferencias. Las volutas rectilíneas en forma de T invertida que rematan a las orejeras en el basamento, en este sector son sustituidas por remates que parecerían ser representaciones, en perfil, de una boca serpentina abierta. Adicionalmente, mientras que en el basamento las guías brotan directamente de las orejeras, en este caso las guías brotan del hocico. También se recuperaron representaciones florales que, en vez de pender hacia abajo, parecen ser representaciones de flores completamente abiertas y que miran hacia un lado. Sobre la orejera observamos una especie de círculo donde posiblemente se empotraba algún elemento hoy perdido.

En el lado exterior oriente del cuarto 1 observamos una correspondencia general con las representaciones del lado oeste (Figuras 7 y 8). La principal diferencia está en la elaboración del hocico, porque en este sector los elementos recuperados están trabajados con mayor delicadeza.

Con esta descripción, incompleta por el momento, nos queda la duda si podemos clasificar este edificio como teratomorfo. De acuerdo con Baudez (2004: 68) este tipo de edificios representa cuevas artificiales construidas en la superficie y se encuentra desde el Clásico Temprano en Balamkú, siendo común en las zonas Río Bec y Chenes durante el Clásico Tardío. Para Baudez, en el edificio teratomorfo el monstruo de la tierra se halla íntegramente representado, incluyendo la cabeza y el cuerpo, con unas fauces abiertas que hacen las veces de entrada y un cuerpo cubierto de mascarones Cauac conformado por las paredes y los ángulos de la construcción.

Es claro que dentro de los conjuntos arquitectónicos los mayas trataban de recrear su particular forma de ver el universo. La función ideológica de estructuras individuales y conjuntos arquitectónicos ha sido objeto de diversos estudios iconográficos a fin de determinar su significado. A través de esas imágenes que cuentan historias podemos aproximarnos a todo el conjunto social; los rituales que son esenciales efectuar, en los tiempos indicados, para poder controlar el funcionamiento del universo.

Para intentar explicar la función y el significado de este edificio es necesario entender el programa iconográfico que se observa tanto en el basamento como en las paredes externas del cuarto 1. Uno de los elementos más importantes para poder definir al ser representado en los mascarones son los elementos florales. Después de revisar numerosas representaciones de flores en las vasijas pintadas (por ejemplo, www.famsi.org) sugerimos que estamos ante una representación en piedra del lirio acuático (*Nymphaea ampla Salisb*.). El lirio o loto es una

planta relacionada con las aguas del mar mítico o *K'ahk' Nahb*. En numerosas vasijas pintadas del Clásico Temprano observamos una buena cantidad de representaciones de este mar primordial y en él destaca siempre la presencia de esta flor. En el Clásico Tardío las representaciones de las vasijas son más diversas, pero aún tenemos un buen número de representaciones del inframundo acuático y con él la presencia del lirio.

Revisamos las representaciones de la hoja y de la flor del lirio acuático. En el caso de Tohcok las hojas del lirio se perdieron en su mayor parte porque fueron elaboradas en estuco, sólo se conservó un fragmento que estaba en la parte inferior del diseño central. Corresponde al centro de la hoja con las nervaduras características que forman un patrón romboidal. Sólo hace falta el borde escalonado que es propio de estas hojas. En los sectores mejor conservados observamos flores, una completamente abierta y otra que puede ser un botón empezando a abrirse o una flor empezando a cerrarse para culminar su ciclo de vida.

Debemos de hacer hincapié en que los lirios acuáticos son plantas muy sensibles a cambios en su medio ambiente. Sólo se encuentran en lugares de aguas quietas, la turbulencia hace que desaparezcan. Poco toleran la contaminación, de tal forma que la presencia de estas plantas indica que el agua es pura y es posible beberla.

El ciclo de vida de la *Nymphaea ampla* inicia cuando la semilla es depositada dentro del agua, de ahí brota una hoja y luego una larga raíz que la anclará dentro del estanque o cuerpo acuoso. Las hojas son algo acorazonadas y con una gran cantidad de nervaduras que se entrecruzan, dando su particular apariencia de una trama romboidal. El color superior es verde pero, al voltearla, la hoja tiene una tonalidad rojiza. Las hojas no se levantan del agua, reposan en ella. Posteriormente desarrollan un largo tallo del cual nace una flor. La planta florea por la mañana, con un atrayente aroma que permite que abejas y otros insectos la polinicen. Con ello inicia la formación del fruto que posteriormente cae al agua donde suelta sus semillas y nuevamente inicia el ciclo de reproducción.

Los lirios acuáticos, llamados en maya *naab* o *nahb*, son considerados como de uso medicinal (contra infecciones) (Barrera Marín *et al*, 1976: 263; Arellano *et al* 2003: 458), adicionalmente Cano y Hellmuth (2008) mencionan que es muy posible que también tenga propiedades psicotrópicas y que ello haya permitido que formaran parte importante de diferentes rituales. En diversas representaciones pictóricas de vasijas es común observar que los altos funcionarios y/o gobernantes porten en sus tocados las flores del lirio acuático y en muchas de ellas se observa a un colibrí o a un pescado alimentándose de ellas.

La identificación de la vegetación y las flores como representaciones en piedra del loto blanco nos dieron la pauta para identificar al ser que está representado en los mascarones de Tohcok. Con base en las representaciones pictóricas y a las recientes lecturas epigráficas, el lirio acuático está relacionado con el mar mítico, el mar primordial de donde surge la tierra y, por ende, la vida. Por ello proponemos que las flores del loto blanco nos indican que la escena se desarrolla dentro de ese mar mítico: el k’ahk’ nahb o mar de fuego, porque nahb no es sólo aplicable al lirio, también se traduce como mar.

Siguiendo al Popol Vuh (*Ibid* : 23) en el principio de los tiempos "No se manifestaba la faz de la tierra. Sólo estaban el mar en calma y el cielo en toda su extensión.... Sólo el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz, los Progenitores, estaban el agua rodeados de claridad. Estaban ocultos bajo plumas verdes y azules, por eso se les llama Gucumatz..." En este sentido la

traducción de la palabra quiché Gucumatz es la de "Serpiente emplumada" y creemos que es esta criatura mítica del principio de los tiempos la que está representada en los mascarones de Tohcok. Tampoco debemos olvidar que los cuerpos de las serpientes sirven como canales de comunicación entre los diversos niveles de la creación.

Revisando imágenes y textos de diversos investigadores sobre las criaturas acuáticas vemos que existe un ser mítico que ha sido llamado el "monstruo del lirio acuático", la "serpiente acuática emplumada", la "serpiente acuática" hasta finalmente llegar a la lectura epigráfica de Yax Chiit Ju'n Naahb' Nah Kan o Serpiente del lirio acuático (Water Lily Serpent). Aunque la relacionan como símbolo de las aguas terrestres (ríos, lagos, cenotes, mar), las aguas terrestres surgen del mar primordial donde la tierra se encontraba sumergida. Es por eso que en el Popol Vuh los seres que crean al mundo (Tepeu y Gucumatz) ordenan "-¡Hágase así! ¡Que esta agua se retire y desocupe [el espacio], que surja la tierra y que se afirme!... Primero se formaron la tierra, las montañas y los valles; se dividieron las corrientes de agua, los arroyos se fueron corriendo libremente entre los cerros, y las aguas quedaron separadas cuando aparecieron las altas montañas." (Recinos 1971:24-25)

Aunque Baudez (2004) no considera significativa la oposición entre la superficie terrestre y el inframundo, sí habla de un "inframundo húmedo" en donde se encuentran estos seres acuáticos. En la revisión iconográfica de vasijas pintadas este mismo autor nos dice que durante el Clásico temprano el tema preponderante es el aspecto húmedo del inframundo donde el monstruo que lo personifica tiene forma de serpiente, con un cuerpo ondulado. Menciona que es una variante del monstruo terrestre con hocico prominente y pupilas en forma de gancho. Indica que en ocasiones aparece completo. Pero la mayor parte de las veces sólo figura su cabeza, que lleva como tocado lirios acuáticos cuyos tallos se yerguen rectos y apretujados, cuando no ondulan al combinarse con la superficie de las aguas, siendo rematados por flores. En estas representaciones se observan las hojas del lirio: circulares, con bordes dentados y superficie sombreada.

Para el Clásico Tardío las representaciones de este universo húmedo son menos numerosas y el tema se transforma porque se hace mayor referencia al renacimiento. La cabeza de la Serpiente Acuática presenta características de un cráneo del que surgen plantas acuáticas y de ellas, por lo general, surgen seres antropomorfos. Un buen número de las vasijas polícromas registradas por Justin Kerr muestra representaciones complejas de este inframundo húmedo y los seres que en él viven. No hay diferencia entre agua dulce y salada. Así como observamos peces, vemos plantas, tortugas, caracoles, cangrejos, etc.; quizá mostrando que el mar primordial es uno, aunque al crearse la tierra se halla dividido en muchas partes. Al final, todas las aguas retornan al océano de donde surgieron.

En el caso de la Península de Yucatán, Freidel *et al* (1993) mencionan que en la región la Serpiente del Lirio Acuático fue representada de manera particular y estas imágenes se observan en los tocados de los personajes de los paneles de Xtelhú y también en el juego de pelota principal de Chichén Itzá.

La ausencia de elementos *cauac* o "racimos de uvas" o de algún otro elemento que nos pudiera indicar una relación con la tierra nos da la pauta para proponer que no se trata de una representación del Monstruo de la Tierra. Por otra parte, el ojo ganchudo, el hocico alargado, la quijada descarnada y las tres escamas de reptil nos permite indicar que se trata de un ser mítico serpentino; la asociación con las flores de lirio acuático confirmarían que se trata de

la representación de la mítica Serpiente Emplumada Acuática, presente en el Popol Vuh en el inicio de la creación.

El edificio 2 de Tohcok puede fecharse a través de su cerámica desde el Clásico Tardío hasta el Clásico Terminal, por lo que las representaciones estarían orientadas al tema del renacimiento. Pero ¿quiénes son los que renacen de las aguas del mar primordial o aguas del inframundo? Aunque el tema del renacimiento es bastante popular por Hun Yal Ne (Dios del Maíz), que aparece bellamente representado desde el Preclásico en San Bartolo, el tema del renacimiento durante el Clásico Terminal en la Península de Yucatán no es frecuente.

Revisando los archivos de Kerr encontramos algunos ejemplos del "renacimiento en el inframundo" y todos los seres representados no son de categoría humana. Son dioses o seres fantásticos relacionados con el ámbito simbólico. En Tohcok, la presencia de cabezas entre los pétalos de los lirios nos lleva a plantear que se trata de la representación del renacimiento de estos seres en el inframundo.

Las alegorías míticas de Tohcok originalmente parecen haber sido seis, aunque durante las excavaciones sólo recuperamos cuatro de estos elementos. Cada uno tiene características particulares, por lo que es posible que se trate de representaciones individuales y no del mismo personaje. En la esquina sureste del basamento recuperamos la representación en perfil de un personaje que lleva como elemento distintivo una orejera redonda cuya tapa colgante llega a la comisura del labio. En la parte baja de la cabeza tiene una especie de banda que remata en un lazo, que en muchos lados aparece como símbolo de señorío. Esta cabeza mira hacia el cielo y está orientada hacia el sur.

En la pared exterior oriente del cuarto 1 se localizó *in situ*, otra de estas representaciones. Tal parece que sólo se concentraron en realizar el perfil en la piedra ya que no se observa ningún otro atributo del rostro. Sin embargo, pudimos registrar que estuvo cubierto con una gruesa capa de estuco y es muy posible que sobre ese elemento se pintaran las demás partes constitutivas y detalles del rostro. Este elemento nuevamente mira al cielo, pero en este caso la orientación es hacia el norte.

Otro de los perfiles fue recuperado entre el escombro de la pared oriente del cuarto 1 y seguramente perteneció al segundo mascarón apilado. En este caso el elemento está mejor trabajado y lleva una orejera parecida a la del personaje del basamento. La característica más sobresaliente de este rostro es la serie de puntos alrededor de la boca. También mira al cielo y está orientado al norte. Los puntos alrededor de la boca evocan a uno de los gemelos de las representaciones del Clásico: Yax Balam.

En el cuarto perfil, registrado *in situ* en el sector occidental del cuarto 1, se observa parcialmente la orejera redonda, pero la nariz y parte de la boca están incompletas. Llama la atención el copete que remata el rostro y que aparentemente tiene continuidad hasta el cuello. El copete nos recuerda las representaciones de monos que se observan en numerosas vasijas pintadas, sin embargo el uso de la orejera nos llevaría a pensar en un mono antropomorfizado.

En las leyendas narradas en el Popol Vuh, los gemelos Hunahpú y Xbalanqué tuvieron dos hermanos mayores: Hunbatz y Hunchouén, que fueron transformados en monos debido a lo mal que se portaron con sus hermanos menores. El término *hun* en maya significa uno, pero también en otro sentido puede tomarse como el primero, el más grande, pero si el término está mal escrito puede tratarse de hu'un, que es el término utilizado para designar papel, libro o cualquier cosa escrita. La palabra batz (baats' en maya yucateco y b'aatz' en quiché) hace re-

ferencia a un mono pero en específico al mono aullador (*Alouatta sp.*) o saraguato. En cuanto al término chouén (chuen en maya yucateco) está asociado al título Ah y se refiere al "artífice oficial de algún arte" de acuerdo al Diccionario de Motul. Literalmente los nombres se traducirían como Uno-Mono y Uno-Artífice, pero de acuerdo al mito ambos fueron transformados en monos, por lo que es posible que Hunchuouén haga referencia al otro mono que es común en el área maya: el mono araña (*Atelles geoffroyi*) y que en distintos dialectos del idioma maya se nombra como *maax*. Es posible que ambos términos puedan ser sinónimos ya que estos gemelos "eran grandes sabios y grande era su sabiduría; eran adivinos aquí en la tierra...Eran flautistas, cantores, tiradores con cerbatana, pintores, escultores, joyeros, plateros: esto eran Hunbatz y Hunchouén" (Recinos 1971: 49) y en muchas representaciones aparecen como escribas.

Si hacemos números y estamos en lo cierto al hablar de seis cabezas antropomorfas en el edificio 2 de Tohcok, entonces podríamos estar hablando de los tres pares de gemelos a los que se hace referencia en el Popol Vuh: Hun Hunahpú/Vucub Hunahpú, Hun Batz/Hun Chuen y Hunahpú/Xbalanqué. Con todos estos elementos podemos afirmar que el edificio 2 de Tohcok no es un edificio teratomorfo tal como lo definió Baudez, ya que no es la representación de una cueva. Es una representación del K'ahk' Nahb o mar primordial y en él se llevaban a cabo rituales relacionados con el renacimiento.

Lo importante del edificio 2 de Tohcok es que, por primera vez en la región de los Chenes, tenemos un relato codificado en piedra (Figura 9). Claro que existen en lápidas y estelas, pero en este caso el relato mítico está completamente integrado a la arquitectura. Al desdoblar las imágenes en piedra estamos ante representaciones que sólo solíamos tener en vasijas pintadas.

AGRADECIMIENTOS

El equipo de restauración que participó en la temporada 2011 de Tohcok fue coordinado por Leticia Jiménez y con ella estuvieron Diana Arano Recio, Iliana Isabel Arroyo Garcés, Aída Rosalba Arroyo Garcés y Juan Valentín Hernández Canché. Los albañiles especializados que laboraron en el proyecto procedieron de Cumpich, con Perfecto Ucán como cabo. Rigoberto Castillo Martín fungió como operador de vehículos. Los jornaleros fueron vecinos de Hopelchén.

BIBLIOGRAFÍA

Andrews, George F.
1997 *Pyramids and palaces, monsters and masks*. Vol. 2: Architecture of the Chenes region. Labyrinthos, California.

Antochiw, Michel
1994 *Historia cartográfica de la Península de Yucatán*. Gobierno del Estado de Campeche. Grupo Tribasa. Comunicación y Ediciones Tlacuilo. México.

Aranda González, Mario H.
1985 *Apuntaciones históricas y literarias del municipio de Hopelchén, Campeche*. Colección Ah Kin Pech. Ayuntamiento de Hopelchén. Mérida.

Arellano Rodríguez, Alberto; J. S. Flores Guido, Juan Tun Garrido y M. Mercedes Cruz Bojórquez
2003 *Nomenclatura, forma de vida, uso, manejo y distribución de las especies vegetales de la península de Yucatán*. Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia. Universidad Autónoma de Yucatán. Mérida.

Barrera Marín, Alfredo; A. Barrera Vásquez y R. M. López Franco
1976 *Nomenclatura Etnobotánica Maya*. Col. Científica 36. INAH. México.

Barrera Rubio, Alfredo
1978 "Vestigios arqueológicos en el poblado de San Simón" en *Novedades de Yucatán*, Suplemento Cultural, Año XII, No. 428.

Barrera Vásquez, Alfredo (Dir.)
1980 *Diccionario Maya Cordemex*. Ediciones Cordemex. Mérida.

Baudez, Claude-Francois
1996 "La casa de los cuatro reyes de Balamkú". *Arqueología Mexicana*, 18:36-41. Editorial Raíces/INAH. México.

2004 *Una historia de la religión de los antiguos mayas*. IIA, UNAM y CEMCA. México.

Benavides Castillo, Antonio
1988 "Raúl Pavón Abreu" en *La Antropología en México. Los Protagonistas.* (Odena y García, coords.) 11: 169-179. INAH. México.

1997 *Edzná. Una ciudad prehispánica de Campeche*. INAH / University of Pittsburgh. México.

2005 Informe de la temporada 2005 del Proyecto MANZANA. Limpieza, consolidación y restauración de Yaxché-Xlabpak. Centro INAH Campeche. Campeche.

2007 "Impresiones de manos humanas en algunos edificios mayas". *Estudios de Cultura Maya*, XXX: 37-56. IIFL, UNAM. México.

Benavides C., Antonio y Sara Novelo O.
2009 "Los grupos arquitectónicos de Chunchimay en el noreste campechano" en XVIII Encuentro Internacional *Los Investigadores de la Cultura Maya. Memorias*. Volumen 17 (II): 221-235. Universidad Autónoma de Campeche. Campeche.

Benavides Castillo, Antonio y Carlos Pallán Gayol
2010 "Iconografía de los Chenes, el caso de Tabasqueño, Campeche" en *Los Investigadores de la Cultura Maya 2009*, 18 (I): 269-285. Universidad Autónoma de Campeche. Campeche.

Cano, Mirtha y Nicholas Hellmuth
2008 *Sacred Maya Flower Nymphaea ampla Salisb*. Maya ethnobotany Field Research. Asociación FLAAR Mesoamerica.

Freidel, David; Linda Schele y Joy Parker
1993 *Maya cosmos. Three thousand years on the shaman's path.* William Morrow. New York.

Graña-Behrens, Daniel
2002 *Die Maya Inschriften aus Nordwestyukatan, Mexiko.* Rheinischen Friedrich-Wilhems-Universitat. Bonn.

Kurbjuhn, Kornelia
1989 Maya. The complete catalogue of glyph readings. Schneider & Weber. Alemania.

Landa, Diego de
1966 *Relación de las cosas de Yucatán*. Editorial Porrúa. México.

León Méndez, Miriam Edith
2010 *Origen y desarrollo de las haciendas en Campeche*. Poder Legislativo del Estado de Campeche. LX Legislatura. Campeche.

Maler, Teobert
1997 *Península Yucatán.* Gebr. Mann Verlag. Berlín.

Mayer, Karl Herbert
1998 "La terminología de la decoración mural maya" en Boletín *La Pintura Mural Prehispánica en México,* 8-9: 7-10. UNAM. México.

1999 "Maya sculptures and mural paintings at Tohcok, Campeche" en Mexicon, XXI (2): 28-29. Alemania.

Montgomery, John
2002 *Dictionary of Maya hieroglyphs*. Hippocrene Books. New York.

Piña Chán, Román
1964 "Algunas consideraciones sobre las pinturas de Mul Chic, Yucatán".*Estudios de Cultura Maya*, IV: 63-78. UNAM. México.

Pío Pérez, Juan
1999 "Nómina de los partidos y poblaciones. 1845" en *Yucatán en el Tiempo: Enciclopedia Alfabética*, VI: 347-383. Raúl Casares, (dir.) Inversiones Cares. Mérida, México.

Pollock, Harry E. D.
1980 *The Puuc. An architectural survey of the hill country of Yucatan and northern Campeche, Mexico.* Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology & Ethnology. Harvard University. Cambridge, Mass.

Proskouriakoff, Tatiana
1965 "Sculpture and the major arts of the Maya lowlands" en *Handbook of Middle American Indians*, 2: 469-497. Wauchope, ed. University of Texas Press. Austin.

Recinos, Adrián (trad.)
1971 *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. Fondo de Cultura Económica. México.

Saturno, William
2006 "The dawn of Maya gods and kings". National Geographic 209 (1): 68-77.

Schele, Linda y David Freidel
1990 A forest of kings. William Morrow & Co. Nueva York.

Shook, Edwin y T. Proskouriakoff
1951 Carnegie Institution of Washington. Yearbook 50: 238. Washington.

Sifuentes Espinoza, Daniel
2004 "Científicos extranjeros en Nuevo León". *Ciencia UANL*, VII (1): 16-21. Universidad Autónoma de Nuevo León. Monterrey. (http://redalyc.uaemex.mx/pdf/402/40270103.pdf)

Staines Cicero, Leticia
2001 "Las imágenes pintadas en las tapas de bóveda" en La Pintura Mural Prehispánica en México, II, Area Maya. Tomo IV. Estudios. (: 389-402). Staines, coord. IIE, UNAM. México.

Vargas P., Ernesto; Angélica Delgado y Jacobo Mugarte
2000 "Iconografía de los mascarones preclásicos de El Tigre, Campeche". *Los Investigadores de la Cultura Maya* 8(1): 178-195. UAC. Campeche.

Vargas P., Ernesto
2001 *Itzamkanac y Acalan. Tiempos de crisis anticipando el futuro*. Instituto de Investigaciones Antropológicas. UNAM. México.

Vázquez de Ágredos Pascual, María Luisa
2004 "El estudio técnico de las tapas de bóveda pintadas de la península de Yucatán" en *La Pintura Mural Prehispánica en México*. Boletín Informativo, 21: 24-31. IIE, UNAM. México.

Weiss-Krejci, Estella
2006 "The Maya Corpse. Body Precessing from Preclassic to Postclassic Times in Maya Highlands and Lowlands". *Jaws of the Underworld. Life, Death, and Rebirth Among the Ancient Maya.* Colas, Lefort, Liljefors Persson (eds.) (:71-86). 7th European Maya Conference. Verlag Anton Saurwein, Alemania.



Figura 1. Motivos (hoy perdidos) de una jamba del Edificio 1 de Tohcok.



Figura 2. Retícula de excavación del Edificio 2 de Tohcok.

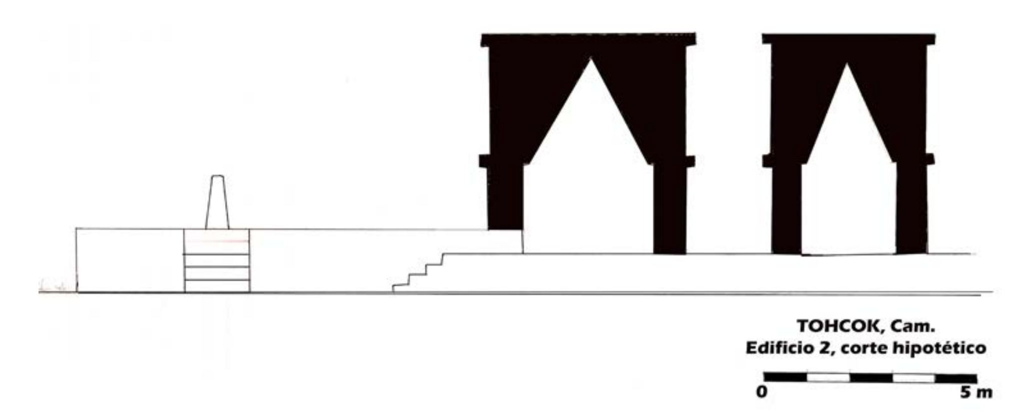


Figura 3.

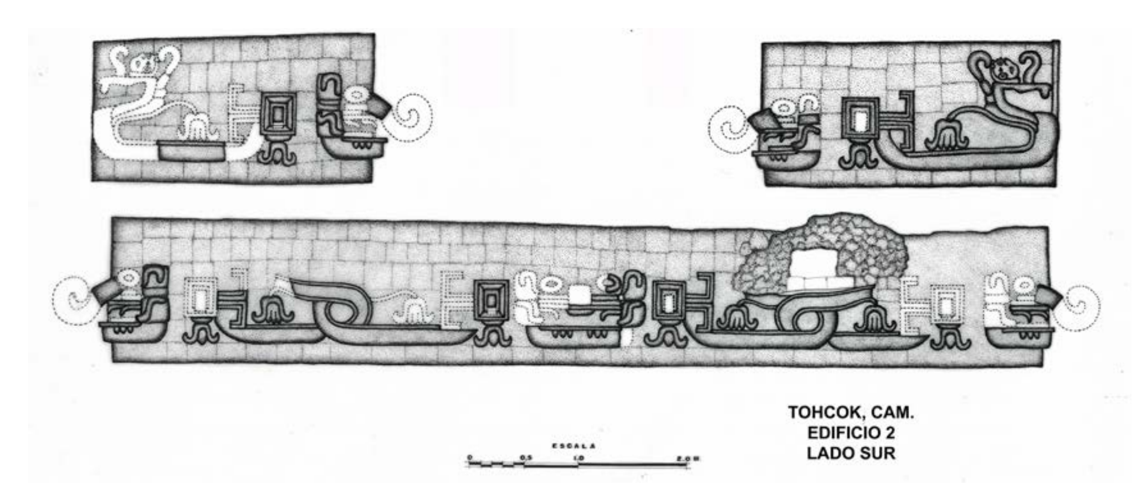


Figura 4. Desarrollo de los mascarones del lado sur del Edificio 2.

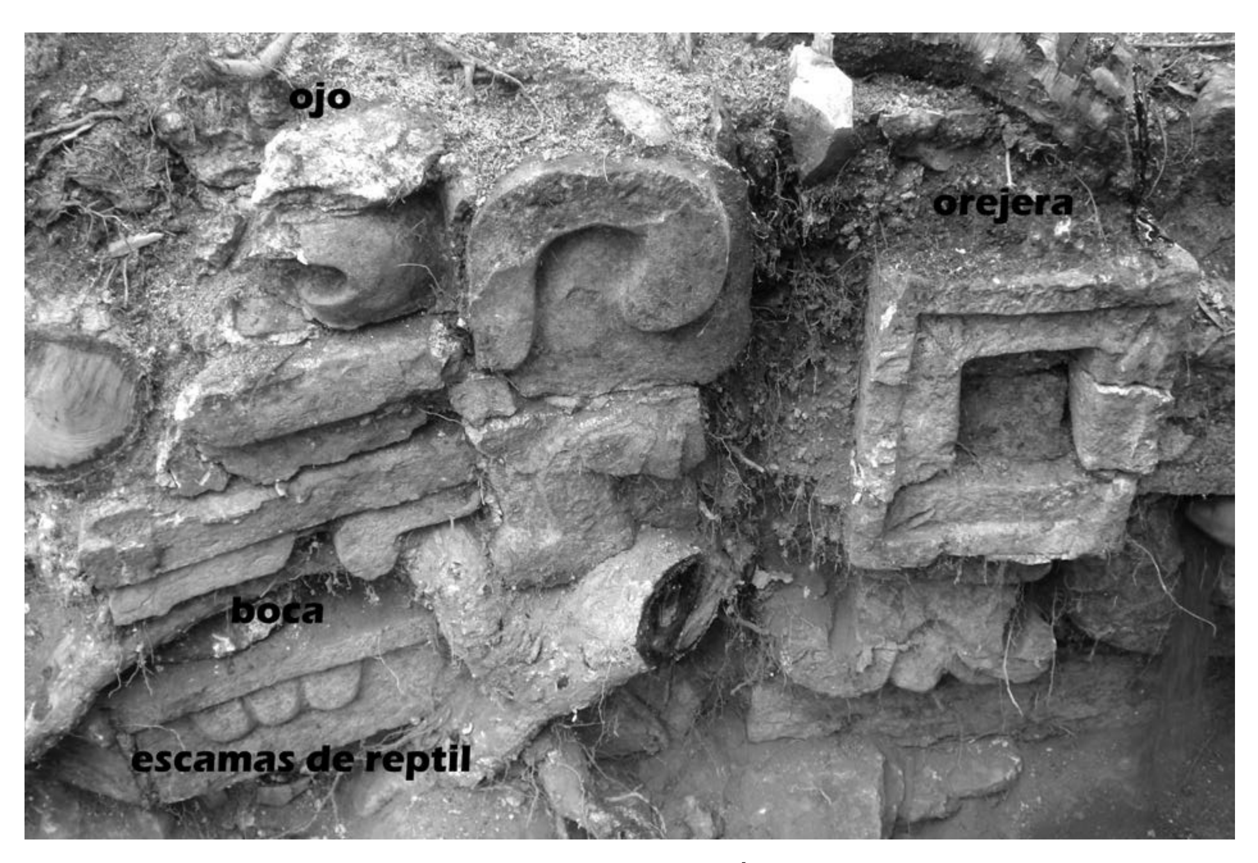


Figura 5. Algunos elementos del mascarón central del lado sur.



Figura 6. Mascarón y guía que florece con un rostro (lado sureste).

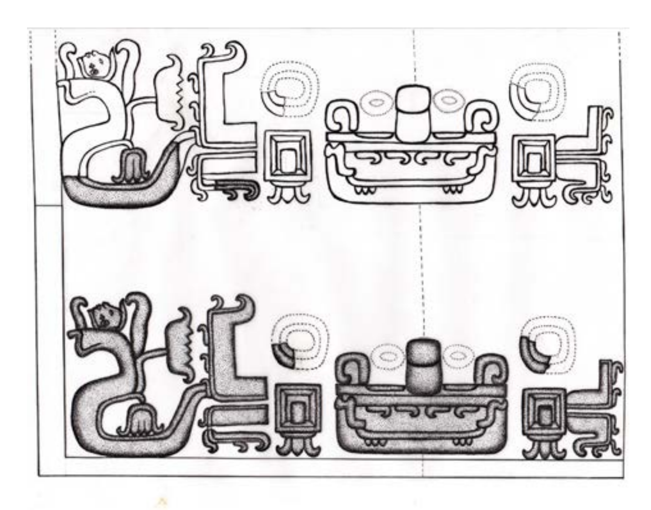




Figura 7. El sector noroeste del Aposento 1 también contó con mascarones.



Figura 8. Mascarón del lado noreste.



Figura 9. Vista general (desde el sureste) del Edificio 2 al término de la temporada de campo.



De la niñez a la adolescencia:

Los entierros como registros de rituales de paso

Paulina
Poot Franco

Javier
Rivas Romero

Rosario
Domínguez Carrasco

Capítulo VI



De la niñez a la adolescencia: **Los entierros como registros de rituales de paso.**

Paulina Poot Franco
Javier Rivas Romero
Rosario Domínguez Carrasco
CIHS



INTRODUCCIÓN.

Entre las culturas del mundo existen un sinfín de rituales diferentes que regulan distintos aspectos de la sociedad, pues estos forman parte fundamental de sus creencias, y a través de ellos la gente recrea su cosmovisión, religión e ideología. Además los rituales permiten materializar esas ideas por ello su importancia en la arqueología.

En este trabajo no nos ocuparemos de explicar cada uno de estos rituales, abordaremos únicamente el ritual de paso. De manera general podemos mencionar que son rituales que se realizan en momentos específicos durante la vida de un individuo, y mediante la realización de estos la persona pasa de una etapa a otra en el ciclo de vida.

Hay que tener en cuenta que un individuo



no se convierte en parte de la cultura sólo por haber nacido en ella, es necesario realizar una ceremonia ritual para su incorporación a la sociedad y su aceptación por los miembros (Van Gennep 1986). Además, la vida de un individuo consiste en pasar de una edad a otra o de una ocupación a otra; todo cambio en la posición del individuo debe ser reglamentado y vigilado con el fin de mantener el orden correcto de la sociedad (Van Gennep 1986:12-13).

Para cada uno de estos cambios existe una ceremonia ritual, que permite y señala la transición de una posición a otra, entonces mediante los ritos de paso se asume que el individuo conoce el comportamiento adecuado de su nueva etapa, así mismo se hace publico que el individuo es capaz de realizar las responsabilidades que conlleva su nueva posición (DeVos 1981:53).

Es importante mencionar que en estos rituales de paso se empleaban herramientas, objetos y accesorios durante el ritual así como también para marcar la posición o la etapa del individuo. Gracias a estos objetos empleados, podemos arqueológicamente distinguir a los individuos por etapas. Con este supuesto nos planteamos el objetivo de identificar rituales de paso entre los mayas prehispánicos.

Para conseguir nuestro objetivo, se realizó una revisión de fuentes etnohistóricas y de esta manera poder conocer los rituales de paso realizados en esta época, así como los objetos que eran empleados. Posterior a esto, se analizaron contextos funerarios de tres sitios con el fin de hallar los objetos que nos permitan identificar dichos rituales de paso.

Se redujo la temática de estudio a rituales que emplearan material malacológico en la realización del ritual de paso, esta elección se debió a la fuerte carga simbólica que los elementos malacológicos poseían en el mundo maya.

RITUALES DE PASO EN MESOAMÉRICA.

Aún en nuestros días, existen comunidades, como las nahuatlatas de Puebla, en las que continua vigente un género ceremonial y discursivo, denominado *Huehuetlahtolli*, que hoy como en el pasado prehispánico designan pláticas preestructuradas o discursos ritualizados de personas ancianas, donde se establece lo bueno, lo correcto y valido en la vida comunitaria (Muñoz y Podestá 1994:14-15).

Otros trabajos etnográficos, como el de Marta Ramírez (2008) señala que entre los nahuas existen muchas etapas durante el crecimiento de un individuo, estas etapas se señalan con nombres distintos y cada uno de ellos se acompaña con mayores responsabilidades. Así mismo menciona que a pesar de no poder notar diferencias físicas importantes entre las etapas, las personas de la comunidad sí podían distinguir las diferentes etapas entre los niños y jóvenes (Ramírez 2008:324-329).

Para la época prehispánica, las fuentes etnohistóricas presentan mucha evidencia de la realización de rituales de paso y discursos rituales que fueron realizados en ocasiones como nacimientos, bautizos, bodas, entre otros (Fig. 1).

Podemos mencionar como ejemplo que entre los mexicas cuando un niño nacía, la partera dirigía el alumbramiento y cuidaba del cumplimiento de todos los ritos prescritos (Soustelle 1970:167), uno de ellos, el corte del cordón umbilical se acompañaba con el siguiente discurso para el varón:

> Hijo mío muy amado […], sábete y entiende […], porque eres soldado y criado […] tu oficio es dar a beber al sol con sangre de los enemigos, y dar de comer a la tierra […], con los cuerpos de tus enemigos […] (Soustelle 1970:167).

Pero si el recién nacido era mujer el discurso era el siguiente:

> Habéis de estar dentro de la casa como el corazón dentro del cuerpo […] habéis de ser la ceniza con que se cubre el fuego del hogar (Soustelle 1970:167).

Notamos entonces que hombres y mujeres recibían "instrucciones" diferentes y también de manera separada con el fin de que cada uno entienda sus deberes y obligaciones, por lo cual entre los géneros no compartieron los mismos rituales de paso a lo largo de sus vidas. De igual forma los objetos empleados para cada ritual fueron diferentes según el sexo del recién nacido (Soustelle 1970:170).

Otras formas de marcar transiciones entre las etapas fue a través de la vestimenta, el peinado, los accesorios así como el material con el que estos se confeccionaban. Por ejemplo, en el códice *Mendoza* observamos que los niños llevaban un pequeño manto el cual anudaban sobre el hombro a modo de vestimenta, pero que a partir de los trece años comienzan a vestir un taparrabo (Soustelle 1956:172).

El fallecimiento de una persona, también representa la transición del individuo y de su familia, lo que conlleva la realización de rituales de paso, en esta situación los rituales están orientados a disponer del cadáver, socializar la pérdida y auxiliar al difunto a trascender a donde se crea, además confirman públicamente un cambio de rol en los parientes próximos al difunto (Chávez 2006:389, Van Gennep 1986:159).

En cuanto al material asociado a estos rituales Joyce (2003:23) observó que las familias de *Tlatilco* practicaron ritos funerarios complejos que muestran muchas variaciones que no solo reflejan riqueza sino otras diferencias sociales. Los grupos mostraron grandes diferencias en la composición de las ofrendas entre niños y personas femeninas o masculinas. El análisis de la composición de las ofrendas puede permitirnos identificar objetos y materiales que fueron utilizados tanto para adultos y niños, hombres y mujeres u otras diferencias sociales.

RITUALES DE PASO EN EL ÁREA MAYA

El curso de la vida de un individuo durante la época prehispánica, puede concebirse, al igual que en otras sociedades, como una sucesión de etapas cuyas transiciones eran conmemoradas con ceremonias. A través de estas, el individuo se separaba de su grupo y se integraba a otro, legitimando cada etapa que el individuo atravesaba (Tiesler 1999:78).

Por motivo de tiempo no se expondrán todos los rituales practicados en el área maya, nos enfocaremos únicamente al ritual denominado por Landa como "bautizo", esta decisión se tomó a partir del objetivo del trabajo, el cual es identificar instrumentos utilizados en un ritual ya registrado con anterioridad y además en el caso de este ritual el uso de un pendiente de concha en los bautizos femeninos (Fig. 2).

Los elementos malacológicos, como conchas y caracoles, fueron asociados al agua y sus beneficios, representaban la fertilidad de la tierra, abundancia de plantas y la creación de alimentos (Suárez 2004:91), esta concepción puede ser la razón de que se emplearan en rituales femeninos, no solo del área maya sino en otras culturas del mundo (Eliade 1973).

A continuación se describe el ritual del bautizo, descrito por Landa, "no era hallado en ninguna parte de las Indias sino (sólo) en esta de Yucatán […] el término usado para referirse a esta ceremonia era *caputzihil*, quiere decir nacer de nuevo" (1986:44). Respecto a la forma en la cual se practicaba esta ceremonia, se refiere que:

> […] criaban las indias a los niños hasta la edad de tres años, y a los varoncillos usaban siempre ponerles pegada a la cabeza, en los cabellos de la coronilla, una contezuela blanca, y a las muchachas traíanla ceñidas debajo de los riñones con un cordel delgado y en él una conchuela asida […] entre ellos era pecado y cosa fea quitarla de

> las muchachas antes del bautismo [...] y nunca se casaban antes del bautizo (Landa 1986:44).

Con base en la descripción de Landa (1985) es posible reconocer que el ritual de bautizo se realizaba en dos tiempos: 1) la colocación del pendiente de concha a partir de los tres años y 2) la remoción de este años después. Para calcular la edad en la que era usado este pendiente partimos de Landa, que dice que las muchachas se casaban a los 12 años, a partir de esta información es posible crear un rango de entre 3 y 12 años aproximadamente, durante este tiempo las mujeres portaban estos accesorios, a partir de esto podemos suponer que en los entierros las mujeres en ese rango de edad se pueden identificar asociadas con estos objetos malacológicos.

Para cumplir nuestro objetivo, se analizaron los entierros de tres sitios Xcambó, Yaxuná y Dzibilchaltún (Fig. 3), buscando reconocer el pendiente que menciona Landa como parte del ritual de bautizo. Es importante mencionar que a partir del análisis se encontraron pequeñas variaciones que pudieran reflejar diferencias sociales entre las edades.

XCAMBÓ

El sitio de Xcambó se localiza muy cerca de la costa norte de la Península de Yucatán, y actualmente pertenece al municipio de Telchac Puerto.

Para enterrar a sus difuntos, los antiguos habitantes de Xcambó, se sirvieron de pozos sencillos. Ahí los cuerpos fueron colocados con una gran gama de materiales y objetos, como recipientes de cerámica domestica y suntuaria, concha, pesas de red, malacates y otros objetos personales (Tiesler, Sierra y Tejero 2001:284).

Las osamentas recuperadas, suman un total de 600 individuos, una población funeraria en la que se representan todas las edades. De estos entierros, se seleccionaron para analizar, únicamente los que presentaron material malacológico, quedando un total de 164 entierros, así mismo se redujo la muestra a entierros que presentaran el cinturón con el pendiente de concha, pero sólo será descrito el más representativo:

Entierro 18 (basamento NE-5) Individuo femenino infantil, la ofrenda presentó una olla miniatura, una vasija efigie zoomorfa, cajete miniatura como tapa del anterior, 1 cajete trípode, 1 cajete de silueta compuesta, un cinturón elaborado con 270 cuentas, como parte del cinturón se halló una valva de concha depositada sobre la pelvis, y una figurilla femenina tipo Jaina.

Existen además otros ejemplos en los que se presenta un cinturón elaborado de cuentas de concha y caracol, con una valva depositada rodeando la pelvis (entierro 5 estr. NE-10 y entierro 350).

YAXUNÁ

Yaxuná se localiza en la porción central del actual estado de Yucatán. Algunos investigadores como Andrews y Robles (1985 y 1986 en Freidel *et al*. 2002:6) han reconocido a Yaxuná como el antiguo centro prehispánico de Cetelac, el cual es nombrado en el Chilam Balam de Chumayel. La evidencia sugiere que este sitio fue un centro demográfico relativamente grande durante varios períodos.

Durante las diferentes temporadas de campo llevadas a cabo en Yaxuná por el *Proyecto Yaxuná*, fueron hallados varios entierros entre ellos de gente gobernante o con un alto rango (Freidel *et al*. 2002), no obstante, para este trabajo nos enfocaremos únicamente en los entierros 1, 4 y 24, por ser los más representativos, todos contienen individuos femeninos

entre 5 y 20 años quienes presenta una valva de *Spondylus americanus* en la pelvis, según los informes estas mujeres no presentan marcas de haber tenido hijos.

Entierro 1 (Fig. 4). Estr 5E-103. El desarrollo dental permitió identificar al individuo como un infante entre 5-7 años. Las ofrendas consistieron en una tibia de venado a lo largo de la tibia humana, un pendiente *Spondylus americanus*; se halló también una vasija tipo Sacalum y un plato, ambos cubrían las piernas y la pelvis. El entierro está fechado entre Clásico Terminal y Tardío (Freidel *et al*. 2002:296 y 297).

Entierro 4 (Fig. 5). Estr 5E-105. El desarrollo dental indicó que el individuo tenía alrededor de 15 años de edad al morir. La ofrenda mortuoria incluyó un cajete Pizarra Muna invertido sobre el rostro del individuo, un gran tiesto de Pizarra Muna sobre el área del pecho y un pendiente de concha alrededor del área pélvica. El entierro es datado para el Clásico Terminal (Freidel *et al*. 2002:302y 303).

Entierro 24 (Fig. 6). Fue hallado en una cámara abovedada de la Estr. 6F-4/3a. Este entierro representa la terminación de un linaje del gobernante en Yaxuná durante el Clásico Temprano (Freidel *et al*. 2002:418). Contenía un sacrificio masivo de once individuos entre hombres, mujeres y niños, pero únicamente nos ocuparemos del entierro B24-6, cuyo análisis de los restos óseos identificó al individuo como femenino de entre 20 y 25 años. Entre el material asociado, se hallaron piezas de concha y jade alrededor del cráneo, además de un alfiler para el cabello en forma de mono araña, un tubo de hueso (enema), un pendiente de concha en el área pélvica, tres vasijas y acuñada en el brazo derecho, se halló una figurilla policroma denominada como 'la muñeca' (Freidel *et al*. 2002:451-461). En suma, los análisis óseos indican que está mujer fue la única, dentro del entierro múltiple, que no tuvo hijos.

Es importante mencionar, que en los informes Freídel *et al*. (2002:459), concluyen que la presencia del cinturón en el área pélvica, son el reflejo del ritual narrados por Landa, quien describe que las mujeres que no se encontraban casadas portaban este pendiente, tal como fue registrado en el entierro B24-6 de este sitio.

DZIBILCHALTÚN

Dzibilchaltún se localiza aproximadamente a 15 km al noreste de la ciudad de Mérida. En este sitio se localizaron un total de tres entierros que presentan un pendiente de concha entre los objetos funerarios. Lamentablemente en dos no se encontraban los cuerpos, por lo que se describirá únicamente el que estaba completo.

Entierro 6 (M-648-A) (Fig. 7). En la estr.38 sub, un infante de dos o tres años, las ofrendas constan de un plato trípode de Muna Pizarra, un pendiente Spondylusamericanus localizado en el área pélvica, cuentas de concha, pequeños pendientes en forma de cabeza de ave o cocodrilo, un tazón con dos piedras quemadas; los huesos fueron pintados de rojo.

DISCUSIÓN

Para cumplir con los objetivos de este trabajo, se retomó el ritual de Landa "el bautizo", ya que durante este ritual se emplearon como objetos para marcar la transición de la niñez a la adolescencia, elementos malacológicos, cuyas características son altamente perdurables, lo que nos permite hoy en día recuperarlos a través de las excavaciones. Además, las conchas poseen una fuerte carga simbólica dentro de la cosmovisión maya prehispánica.

En el trabajo notamos que en los tres sitios arqueológicos se hallaron pendientes de concha asociados a entierros femeninos y colocados directamente sobre la pelvis. Para el caso

de Yaxuná, pudimos notar que se asocia este pendiente con la condición de no ser una mujer casada además el rango de edad de entre 3 y 12 años aproximadamente era el esperado para localizar este tipo pendiente, notamos a través de la descripción de los entierros, que:

En Yaxuná, los entierros (1, 4 y 24) son de individuos femeninos de 5, 15 y 20 años. Ardren (2002) también interpreta, el material malacológico recuperado en el entierro B24-6, como un reflejo del ritual descrito por Landa, ella señala que el pendiente localizado en la pelvis de la joven demostraba que aún no estaba casada ni tenía hijos. De la misma forma Freidel (*et al*. 2002), asocia los pendientes localizados en los entierros 1 y 4 con este ritual y la condición social que este señala.

Para Xcambó se localizaron tres entierros que presentan individuos infantiles con un cinturón y un pendiente de concha alrededor de la pelvis (cabe señalar que por la poca preservación de los restos no se pudo estimar la edad aproximada).

En Dzibilchaltún, se hallaron tres tumbas en las cuales se presenta un pendiente de concha, lamentablemente, en dos de ellas no se encontraban los cuerpos, por lo que no se pueden asociar directamente a este ritual, sin embargo, el entierro 6 si permitió identificar este cinturón alrededor de la pelvis.

La presencia de este cinturón señala que el individuo ya vivió la primera parte del ritual de bautizo y se encuentra en una etapa de aprendizaje, para ser una buena candidata para el matrimonio.

Hay que hacer notar que el uso de un pendiente de concha en un ritual de paso femenino puede explicarse a partir del simbolismo y el papel que estos elementos malacológicos tienen dentro de la cosmovisión tanto entre las culturas mesoamericanas como de otras partes del mundo.

Por ejemplo, Eliade (1979:137-143) menciona que todos los elementos provenientes de contextos marinos son parte de la cosmología acuática y del simbolismo sexual; las conchas están asociadas a la fecundidad, probablemente por su semejanza a los órganos femeninos.

En el área maya las cuevas y cenotes, eran vistos como un paraíso acuático, oscuro y fecundo como el vientre de una mujer, Gómez (2007:93) argumenta que los objetos provenientes de contextos acuáticos poseían, asimismo, la misma carga simbólica de fertilidad.

A través de la cosmovisión prehispánica podemos asociar las conchas con la capacidad reproductora y fecunda de la mujer. Este simbolismo podría ser la razón de su uso en este ritual de bautizo descrito por Landa. Ya que, como pudimos apreciar, esta era una etapa de aprendizaje para poder ser una buena candidata al matrimonio; para la segunda parte del ritual, la remoción del pendiente, marcaría que la mujer es buena candidata como esposa, madre y para las labores del hogar.

CONCLUSIÓN.

Como hemos visto, el análisis de los objetos dentro de los entierros nos puede brindar importante información sobre varios aspectos de la cultura maya. En este caso a partir de la revisión de las fuentes históricas y el análisis de los materiales arqueológicos provenientes de los sitios de Xcambó, Yaxuná y Dzibilchaltún, pudimos identificar el material usado para, un ritual de paso realizado entre las mujeres la sociedad maya prehispánica.

También es importante señalar que el análisis de la composición de las ofrendas, tanto de los objetos, motivos iconográficos y material permitió notar leves diferencias presentes entre niños, adolescentes y adultos. A partir de ellos se puede proponer un estudio para identificar

rangos o etapas de edad dentro de la sociedad maya prehispánica. El análisis de los entierros permite la identificación de esas etapas pues reflejan la vida y comportamiento del grupo, que son observables en el registro arqueológico (Binford en Medrano 2005:12-13).

Un ejemplo interesantísimo e importante es el de los entierros infantiles del sitio Tablada de Lurín el cual se realizó por Vega-Centeno (Tomaste 1998:s/n), el propósito de dicha investigación fue analizar el patrón del comportamiento funerario en relación a los niños, para reconocer la posición que estos ocupaban dentro de la sociedad y con ello las razones de las diferencias en los tratamientos póstumos. Fue de esta forma en la que se distinguieron diferencias relacionadas con los cambios sucesivos, por lo que debe atravesar un niño para convertirse en adulto: los primeros pasos, el destete y la gradual adquisición de responsabilidades dentro de la familia (Tomaste 1998:s/n).

Más investigaciones sobre este tema permitirán obtener información sobre la vida social y las diferentes etapas que atravesaban los antiguos habitantes de las ciudades mayas desde su niñez hasta la vida adulta.

BIBLIOGRAFÍA.

Ardren, Traci.
2002 Death become her: Images of Female Power from Yaxuna Burial en *Ancient Maya Womeneditadopor* Traci Ardren, pp.68-88, Altamira Press, United States of America.

Chávez Balderas, Ximena
2006 Prácticas funerarias en el Templo Mayor de Tenochtitlán en *Arqueología e Historia del Centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma,* coordinadores Leonardo López Luján, Davíd Carrasco y Lourdes Cué, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.

De Vos, George
1981 *Antropología psicológica*, Editorial Anagrama, Barcelona, España.

Eliade, Mircea
1979 *Imágenes y símbolos*, Taurus Ediciones, Madrid, España.

Freidel, David, James N. Ambrosio, Traci Ardren, Sharon Bennett; DavedJohnstone, Justin M. Shaw, Travis W. Stanton y Charles K. Suhler.
2002 *Proyecto Yaxuná* de Fundación Selz Informe final presentado al consejo de Arqueología del INAH, Temporadas 1986-1996.

Joyce, Rosemary
2003 Las raíces de la tradición funeraria maya en prácticas mesoamericanas del periodo formativo en *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya*, editado por Andrés Cuidad Ruiz, Mario Humberto Ruz Sosa y Ma. Josefa Iglesias Ponce de León,Sociedad Española de Estudios Mayas. Mesa Redonda Internacional (6th : 2002 : Universidad de Santiago de Compostela), Madrid.

Muñoz Cruz, Héctor y Rossana Podestá Siri.
1994 *Yancuitlalpan, tradición y discurso ritual*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, D.F.

Landa, Diego de
1985 *Relación de las cosas de Yucatán*, edición de Miguel Rivera, editorial historia 16, Madrid, España.

Ramírez Sánchez, Martha Areli
2008 Del nacimiento al matrimonio. Un estudio de la infancia en el México prehispánico y la comunidad nahua contemporánea en *Familias y culturas en el espacio latinoamericano*, compiladores Ana Vera Estrada y David Robichaux, pp. 319-336, Universidad Iberoamericana, México.

Soustelle, Jacques
1970 *La vida cotidiana de los aztecas*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

Suárez, Lourdes
2004 *Conchas, caracoles y crónicas*, Colección Científica e Instituto Nacional de Antropología e Historia serie Arqueología, México, D.F.

Tiesler Blos, Vera
1999 *Rasgos bioculturales entre los antiguos mayas. Aspectos arqueológicos y sociales*, Tesis para optar el grado de Doctora en Antropología, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, D.F.

Tiesler Blos, Vera, Thelma Sierra Sosa y Samuel Tejeda Vega
2001 Nutrición y condiciones de vida en la costa norte de la península durante el Clásico: una visión desde Xcambó, Yucatán en XV *Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, editores Juan Pedro Laporte, Héctor Escobedo y Barbara Arroyo,Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Tomaste Cagigao, Elsa.
1998 *Tratamiento funerario de los niños en el cementerio prehispánico de Tablada de Lurín,* Tesis para optar al título de Licenciada en Arqueología. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Van Gennep, Arnold
1986 *Los ritos de paso*, Taurus Ediciones, Madrid, España.

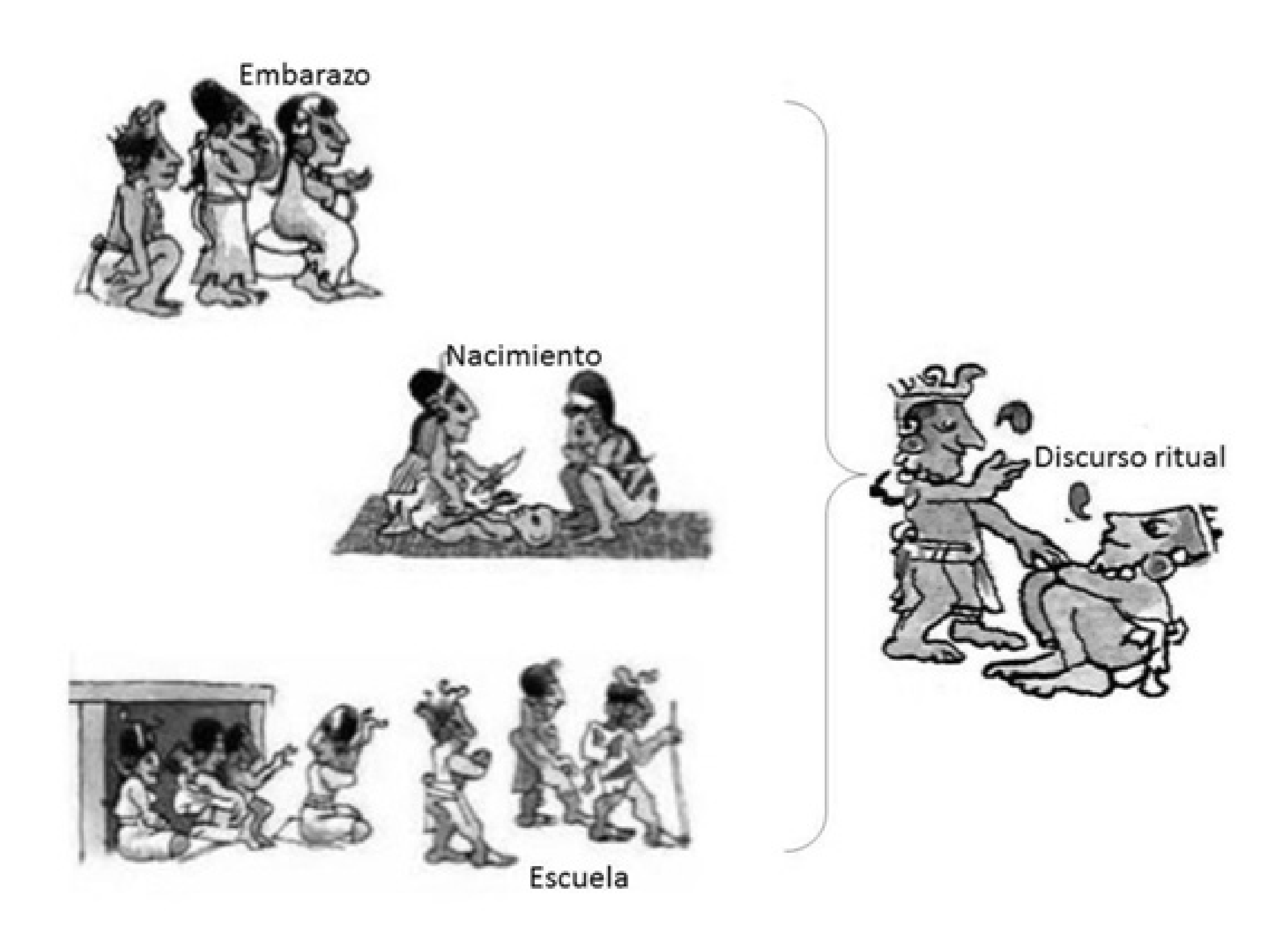


Fig. 1 Algunos ejemplos de rituales de paso realizados en la época prehispánica (el embarazo, el nacimiento del niño, la entrada a la escuela), todos ellos acompañados de un discurso en el que se señalaba el comportamiento correcto del individuo para la etapa que comenzaba.



Fig. 2 Colocación y remoción del pendiente de concha durante el ritual de bautizo descrito por Landa para las mujeres mayas prehispánicas.

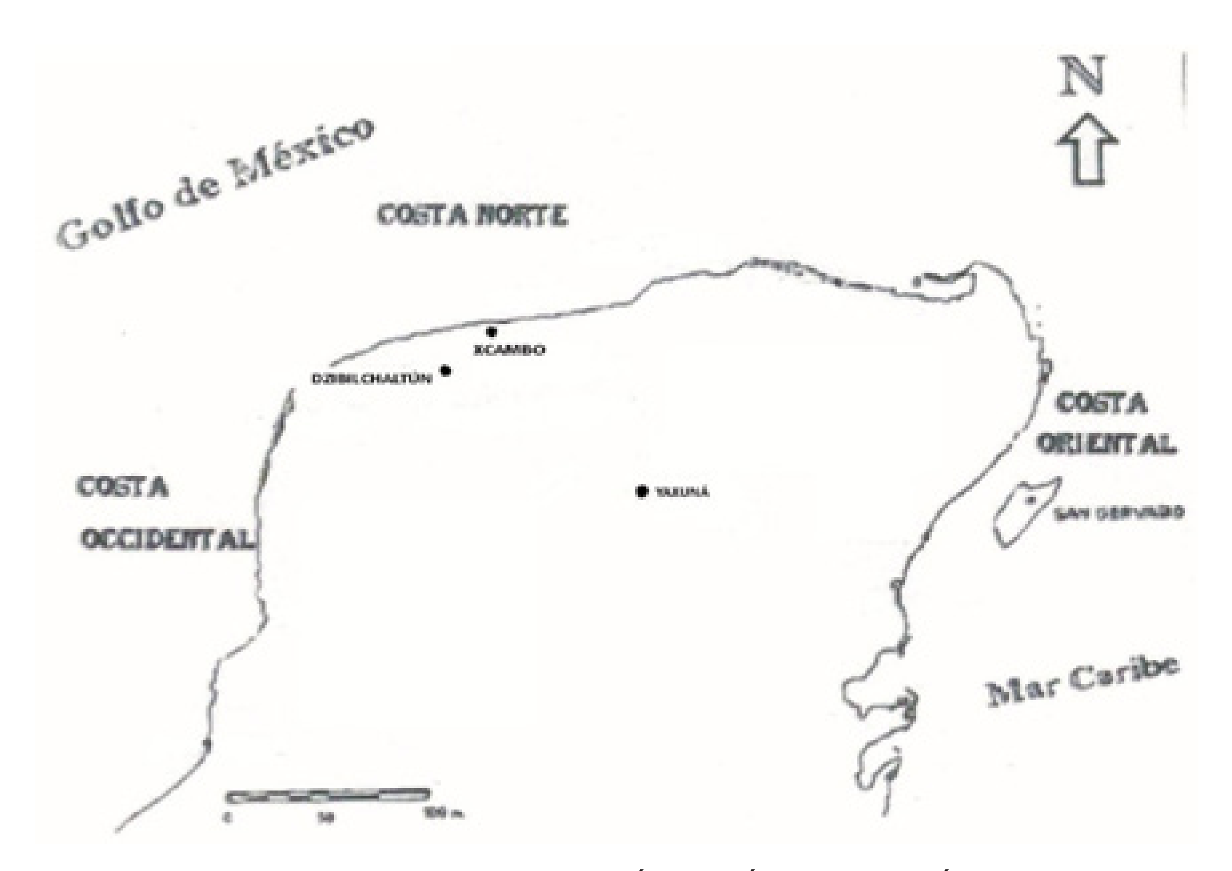


Fig. 3 Mapa con los sitios estudiados Xcambó, Yaxuná y Dzibilchaltún en los cuales se encontró material representativo de un ritual de paso femenino

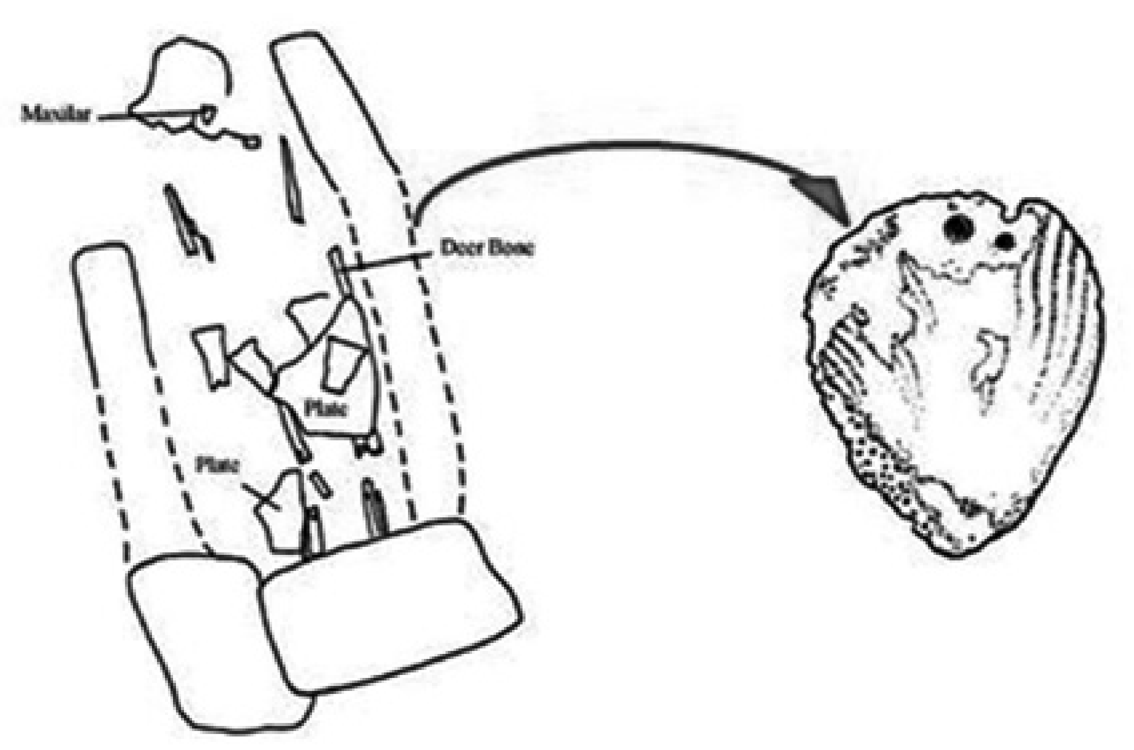


Fig. 4 Pendiente de concha del entierro 1 de Yaxuná (tomado de Freidel *et al* 2002)

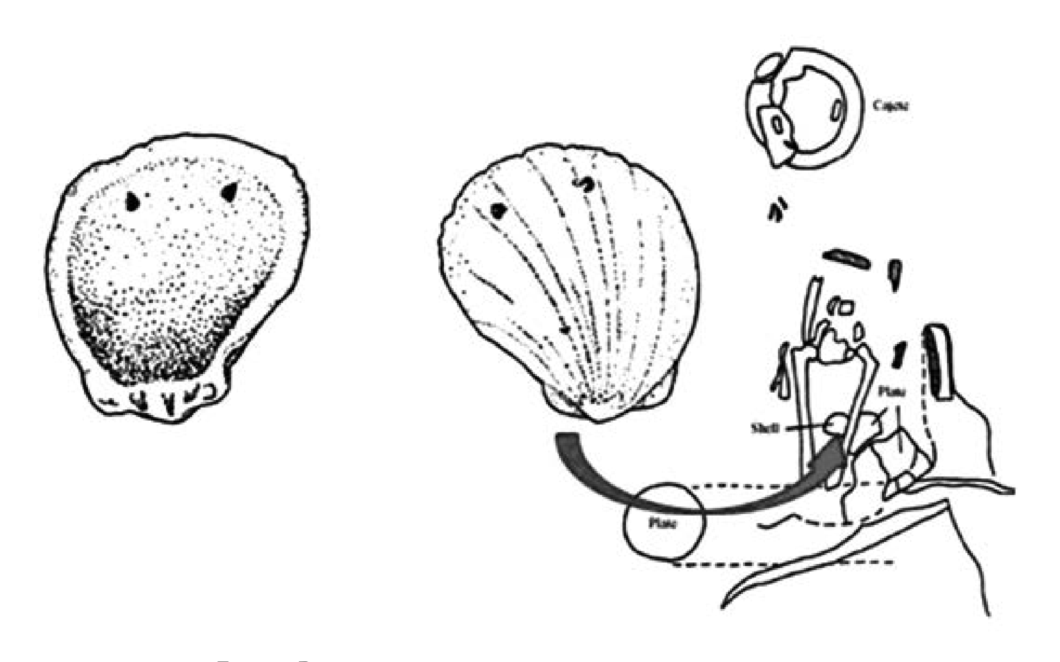


Fig. 5 Pendiente perteneciente al individuo del entierro 4 de Yaxuná (tomado de Freidel *et al* 2002)

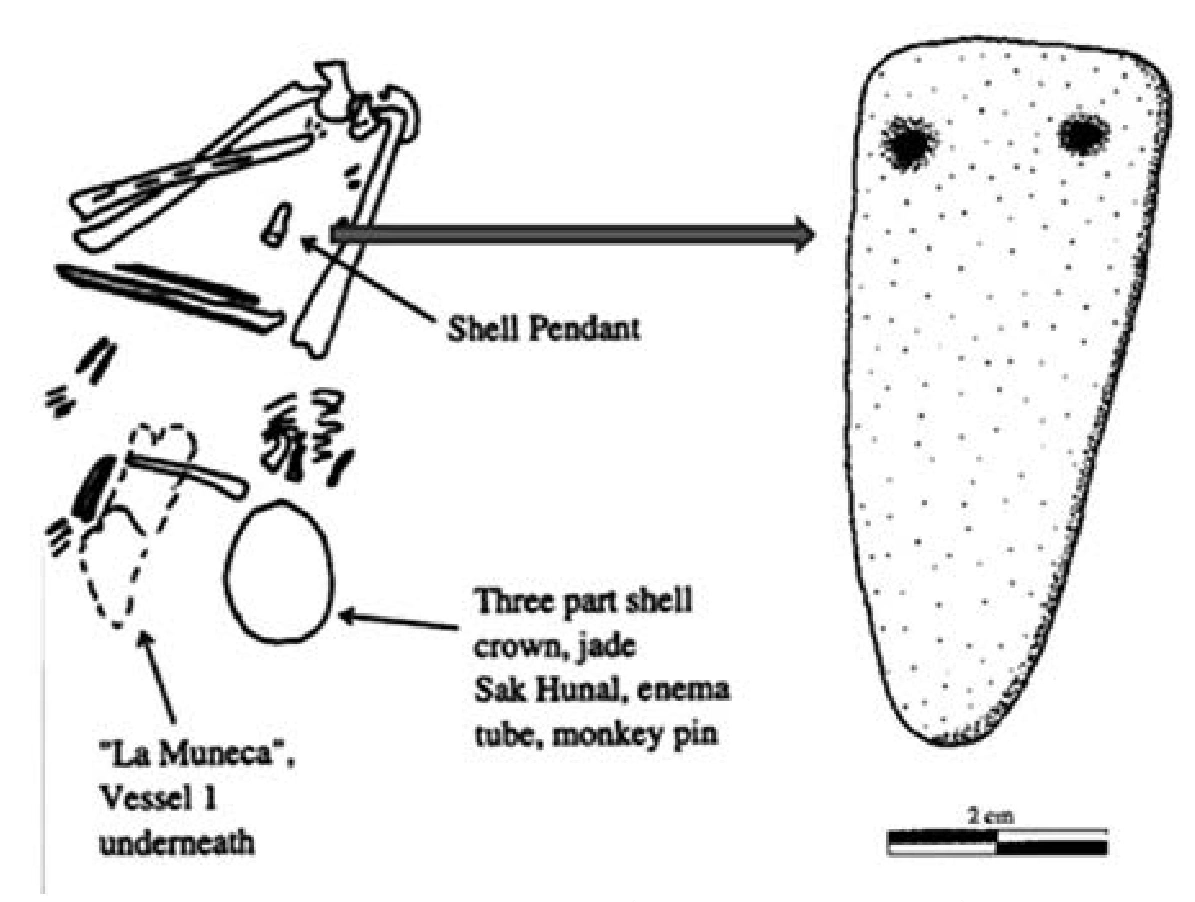


Fig. 6 Pendiente del entierro 24-6 (tomado de Freidel *et al*)



Fig 7 Pendiente del entierro Entierro 6 (M-648-A) de Dzibilchaltún (tomado de Andrews 1962)

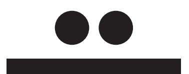


La quema de la Boxita en

Corpus Christi

Lourdes Guadalupe
Rejón Patrón

Capítulo VII



La quema de la Boxita en **Corpus Christi**

Lourdes Guadalupe Rejón Patrón
Centro INAH Yucatán



Durante la celebración de Corpus Christi en Hunucmá Yucatán, se lleva a cabo una actividad denominada la "quema de la Boxita" o "Negrita" que consiste en hacer explotar una muñeca de dimensiones humanas que ha sido vestida en las distintas etapas del ritual ya como "Negrita" ya con el traje típico yucateco.[1]

La práctica estudiada, puede interpretarse como una actividad festiva de origen carnavalesco, que se adapta a una celebración comunitaria importante en la localidad, con el fin de sumar alegría y diversión a la fiesta local. Como toda

1 El presente trabajo forma parte de los resultados del proyecto colectivo "Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio", proyecto auspiciado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia que inició en 1998 con la integración de equipos regionales que trabajan simultáneamente en diferentes comunidades indígenas del territorio nacional. El equipo Península de Yucatán es coordinado por la Dra. Ella Fanny Quintal Avilés.



práctica ritual el significado de la quema de la Boxita es polisémico y esta pluralidad está relacionada con una idea sobre la purificación del espacio social a través del sacrificio de la Boxita que es de piel negra, cuyo color representa tal vez raíces de una identidad negra en la localidad; aunque debo aclarar que este último aspecto no será analizado a profundidad en el trabajo.

Mi interés se centra en explicar el sentido carnavalesco de la "quema de la Boxita" a partir de las ideas planteadas por de Galinier sobre el carnaval. Así mismo se hace una descripción etnográfica del ritual, tomando como base la observación y la exégesis local.

LA LOCALIDAD DE HUNUCMÁ.

El municipio de Hunucmá y su cabecera del mismo nombre, se localiza en la región metropolitana del estado de Yucatán, 28 km. al poniente de la ciudad de Mérida. De acuerdo con los datos del INEGI, en el año de 2010 la población municipal era de 30,731 habitantes (15,330 hombres y 15,401 mujeres), con el 87% ubicada en la cabecera. Existen cinco localidades: Hunucmá con 24,910 habitantes, Hunkanab con 466, San Antonio Chel con 220, el puerto de Sisal con 1,873, y Texán de Palomeque con 3,264.

Se ha observado un incremento de la población de Hunucmá a partir de 1980, fenómeno que impulsó a esta localidad a transformarse en un polo urbano regional proveedor de servicios; así encontramos que el 28 de octubre de 2006[2] se realizó un dictamen oficial que convirtió a Hunucmá en una ciudad.

Predomina en el municipio estudiado una población biétnica (maya-yucateca) que posee numerosos elementos culturales (vestimenta, lengua, cosmovisiones y formas festivas) que expresan su ascendencia indígena. En Hunucmá, las fiestas patronales, los rituales asociados a la religiosidad popular, así como los mitos fundacionales sobre el culto a los santos venerados, las prácticas rituales relacionadas con el de ciclo de vida tienen elementos fundamentales de la cultura maya.

Aunque el censo indica que solo el 33% de la población municipal de Hunucmá habla lengua maya, la mayoría entiende esta lengua, y no es difícil encontrar narraciones sobre mitos y leyendas relacionadas con deidades o seres de la cosmología maya como un recurso para explicar la realidad. El porcentaje de hablantes de lengua indígena en Yucatán es de 30% [3], por lo cual Hunucmá se encuentra en la media estimada.

Una característica de la población de Hunucmá es su intensa vida religiosa vinculada con el culto a los santos católicos, actividad que es en gran parte dirigida por la iglesia católica. Resulta importante el hecho de que Hunucmá es el municipio con mayor porcentaje de católicos en Yucatán con el 90.6% de fieles, mientras que la media estimada para todo el estado de Yucatán es de 80% de católicos[4].

De acuerdo con el censo de 2000, la PEA es de 7,777 personas[5], de las cuales el 18% corresponde al sector primario, el 32% al secundario y el 48% al terciario. La superficie sembrada es poca, tal vez más de mil hectáreas. Esto demuestra que la agricultura en el municipio no

2 En sesión de cabildo del municipio de Hunucmá, el día 28 de octubre de 2006 se acordó que Hunucmá sería elevada a la categoría de cuidad. El decreto que establece este acuerdo se publicó en el Diario Oficial del Gobierno del Estado de Yucatán el día jueves 18 de enero de 2007.

3 En Yucatán hay 537,516 personas de 5 años y más que hablan alguna lengua indígena, lo que representa el 30% de la población de la entidad. (INEGI, *Censo de Población y Vivienda 2010*).

4 La población con religión católica en Hunucmá alcanza la cifra de 27859 personas, mientras que la población municipal es de 30,731 personas. Censo de *Población y Vivienda 2010. Panorama sociodemográfico de México*, INEGI, Aguascalientes, Ags. 2011.

5 Aún no están disponibles los datos de la PEA por sectores para 2010.

es la actividad principal de los habitantes de Hunucmá. Actualmente, los pobladores se dedican al trabajo asalariado ya sea en la ciudad de Mérida, en las granjas avícolas particulares o en las maquiladoras instaladas cerca del poblado. En la localidad, trabajan en oficios como el de zapatero (en pequeños talleres familiares) y artesano (tallado de madera, artesanía de coco, artesanía marina, fabricación de escobas[6] y ropa bordada). También se ocupan en actividades del sector servicios como el transporte urbano de tricitaxis y mototaxis que emplea a 700 personas, algunas de las cuales provienen de las comisarías vecinas.

Pese a la evidencia censal sobre el deterioro del sector primario, se puede decir que existe una producción agrícola con fines comerciales y de autoabasto en Hunucmá. De tal suerte que cuando recorremos las calles del poblado encontramos una dinámica comercial de frutas y hortalizas en el mercado local y en las puertas de las casas, como una de las maneras que las familias usan para obtener recursos para la subsistencia. Se trata de una producción que se realiza bajo el sistema de trabajo familiar en solares y parcelas ejidales.

La actividad agrícola es determinante en la conformación de la cosmovisión y las prácticas religiosas y sobre ellas giran los esquemas rituales, por ejemplo, el inicio de la temporada de lluvias coincide con la víspera de Corpus Christi. En este período en se realizan numerosos ritos familiares con motivo de las siembras y las primeras cosechas de frutas de temporada como el mango, que se recolecta para ofrendar a Dios, a los santos y a la virgen. Así, en la fiesta de Corpus Christi abundan las ofrendas de frutas, animales y otros productos del monte; también está presente el maíz como cultivo importante para la cosmovisión indígena, pues aunque ya no se siembran grandes milpas en Hunucmá, la gente acostumbra colocar plantas de maíz como parte de las ofrendas de Corpus Christi instaladas en el atrio de la iglesia.

LA FIESTA DE CORPUS CHRISTI EN HUNUCMÁ

La fiesta de Corpus Christi se lleva a cabo en el mes de junio en una fecha móvil que depende, como la Pascua, del calendario lunar. Esta celebración abarca diversas actividades rituales tanto religiosas como profanas y es por la mañana del quinto día de fiesta cuando se quema a "la Boxita" o "la Negrita", actividad que para los habitantes de Hunucmá, es en un elemento importante e imprescindible de la fiesta de Corpus Christi, a la cual se integró hace medio siglo.

En Yucatán como en algunos otros pueblos de la llamada Mesoamérica, es común que algunas prácticas rituales "migren" o se encuentren en más de un evento festivo del sistema de fiestas una comunidad. En comunidades del noroccidente de Yucatán como Hunucmá y otras localidades cercanas: Tetis, Kinchil, Sisal y Celestún, es frecuente observar prácticas que se presentan tanto en la fiesta patronal como en las peregrinaciones de santos y otras celebraciones menores, por ejemplo la danza de "la cabeza de cochino", la quema de objetos rituales (toros y muñecos), aunque es probable que tales prácticas tengan significados específicos en cada contexto festivo.

En la fiesta de Corpus Christi de Hunucmá, la quema del "toro de fuego" y de "la boxita" son importantes para alegrar esta fiesta religiosa. En el primer caso, la presentación contiene al maniquí de toro en cuyo lomo se instala una corona de herrería con gran cantidad de petardos y luces artificiales que se queman mientras una persona lo arrastra por la calle que está en-

6 Algunas familias se dedican desde hace 20 años a la elaboración de escobas con una producción de 300 piezas semanales, pese a que su fabricación resulta difícil debido a la escases de materia prima que es la palma conocida como *ch'it* (palma *thinaxradiata*, Barrera et. al, 1976: 73).

frente de la iglesia. La boxita es una muñeca de trapo y cartón de color negro en cuyo vientre se colocan numerosos explosivos.

En la fiesta de Corpus Christi participan numerosas personas ya sea como actores o como espectadores para venerar a la Sagrada Eucaristía. La fiesta dura diez días incluyendo la octava de Corpus y un décimo día que llaman "la cerrada" en que se concluye el ritual y se inicia la devoción al Sagrado Corazón de Jesús con novenarios familiares.

La celebración de Corpus Christi data de la Colonia, tal y como refiere Stephens (1971:31) en su libro que narra su visita a Yucatán en 1839 y pasó por Hunucmá durante los días de esta fiesta; pero para entonces la quema de la Boxita no formaba parte de las actividades de Corpus Christi y se integró a ella ochenta años después, esto es hacia la década de 1920. Para los hunucmenses la quema de la Boxita es hoy parte imprescindible de la celebración.

En Corpus Christi, se acostumbra instalar alrededor de la iglesia una estructura de palos que llaman "La Ramada"[7] en donde los habitantes de la localidad depositan ofrendas de panes, frutas y animales a la sagrada imagen del Santísimo. Estas ofrendas se pueden ver como pedazos de expresiones sociales de la vida productiva agrícola y artesanal de Hunucmá. También se expresan los espacios vividos como el monte, el pueblo, el mar, la milpa. En términos de Descola (1989:221), se expresa la "manera de socializar la naturaleza".

También se presenta otro tipo de ofrendas que simbolizan las relaciones sociales y sus conflictos, la vida ritual religiosa y lúdica, la vida cotidiana, aspectos de la salud y las enfermedades, las actividades deportivas, etc. Pese a la infinidad de significados de las ofrendas, el más importante es el de la primicia (primer fruto) y son obsequios que los campesinos hacen para agradecer a Dios la producción agrícola obtenida durante el año.

El ritual de Corpus Christi es para la población de Hunucmá una fiesta que incluye numerosas actividades religiosas y profanas, en las que interviene el párroco, diversas organizaciones eclesiásticas y una treintena de "sociedades" o grupos de hombres que tienen la obligación de cumplir con los rituales dedicados a la imagen santa. Estos grupos son los "socios de la ramada", el grupo de nocheros o "hermanos toros" y el grupo de socios llamado "nocheros de la Boxita". En arreglo con el calendario festivo a cada grupo le corresponde un día en el que realiza un baile y un banquete especial para sus agremiados e invitados, en este día el presidente o encargado del grupo para una misa en honor al grupo de socios que representa.

Las obligaciones que tienen los distintos grupos son: la construcción de "la ramada", la colocación y exposición de ofrendas; la procesión con la imagen santa; la preparación y quema de juegos pirotécnicos sobre un maniquí llamado "el torito" durante diez noches de fiesta; así como la quema de la muñeca llamada "Boxita" o "Negrita".

La estructura organizativa de los nocheros o "hermanos toros", así como la de los "socios de la Boxita", siguen el modelo de organización de los gremios, que son las instituciones más conocidas en las fiestas patronales de Yucatán.[8] Es así porque estos grupos de la fiesta de Corpus, al igual que los gremios, son organizaciones laicas y voluntarias, su actividad in-

7 En Yucatán, la fiesta de Corpus Christi tuvo su primera celebración en la ciudad de Mérida hacia la segunda mitad del siglo XVI y de acuerdo con los reportes de Stephens (1971:31) continuó celebrándose de manera importante hasta el siglo XIX en la que se construían enormes enramadas en la plaza principal. Actualmente fiesta de Corpus es una actividad ritual de la iglesia católica y en esta época escasamente encontramos evidencias de esta fiesta en los mayas de la península en los que se realicen prácticas propias del catolicismo popular.

8 Véase a Fernández y Quintal, 1996 y también a Quintal 1993.

volucra únicamente a los socios en el tiempo y espacio de 24 horas que le corresponde dentro de la fiesta; tienen estos grupos un comité con un presidente o encargado que asume la coordinación de las actividades que se desarrollan. El financiamiento de cada pequeña parte de la fiesta que corresponde a cada grupo, recae no solo en el presidente y la familia de este, sino además de las aportaciones de los socios, de la limosna que se recolecta y de la aportación de socios honorarios.

LA QUEMA DE LA BOXITA, UNA PRÁCTICA CARNAVALESCA.

"La Boxita" es una muñeca de trapo cuyo interior está lleno de petardos que estallan al llegar la llama que viene ardiendo desde la base de un mástil de madera llamado "Ciprés", como también se le llama a este juego de luces artificiales.

Dicho madero mide 10 o 12 metros de alto y al extremo superior se coloca "la Boxita" o "Negrita" en cuyo vientre tiene una bomba que explota al llegar la "candela". A lo largo del madero se colocan siete figuras geométricas a las que les llaman "dados" y que están hechas de varillas de madera recolectada en el monte. Las figuras tienen la función de sostener los petardos y se colocan de arriba hacia abajo en el siguiente orden: triángulo, estrella, luna, corazón círculo, diamante y cuadro.

Una lista de hombres y algunas mujeres, en su mayoría pertenecientes a la familia Canul, integran la organización de los "nocheros de la Boxita"; son ellos quienes se encargan de elaborar la muñeca negra y preparar una fiesta el sábado por la noche y un banquete el domingo al medio día. El pago de la misa del sábado por la noche le corresponde a los "nocheros de la Boxita" y antes del servicio religioso la muñeca sale de la casa del presidente de los socios para realizar un paseo por las calles hasta llegar a la iglesia pero sin introducirla al edificio sagrado.

El sábado por la noche es el día de mayor afluencia en la fiesta, cuando la Boxita "pasea" por las calles principales del pueblo, le antecede, un triciclo con altavoz que reproduce música de jarana; los socios visiblemente alcoholizados cargan a la Boxita en brazos, bailando con ella al ritmo de la música. En el trayecto se quema una docena de cohetes o "voladores" para avisar del acontecimiento a toda la población. Cuando el contingente llega al centro del pueblo, deposita a la Boxita en un local comercial situado enfrente de la iglesia donde la muñeca permanece unas horas para que la gente la vea mientras termina la misa y la procesión con la imagen santa por el atrio de la iglesia.

El domingo por la mañana, mientras el sacerdote oficia la primera misa que inicia a las siete, los socios y sus parientes realizan las últimas actividades del ritual. Éstos se dirigen al atrio de la iglesia con el mástil ya decorado con papel de colores, la Negrita y los "dados" atados a él. En el trayecto tocan música de jarana y se hacen explotar los "voladores". Sobre la calle situada enfrente de la iglesia, algunos socios realizan los últimos amarres al mástil y posteriormente lo elevan a un costado del atrio apoyándose con largas sogas. Finalmente se enciende con fuego la larga mecha que sube por todo el mástil, hasta que la Boxita es quemada en medio de un cúmulo de personas que alegremente espera el espectáculo y escucha música de jarana.

El responsable de la sociedad de "nocheros de la Boxita" heredó el cargo de su padre y éste de su abuelo. Este grupo se desempeña conforme al modelo de organización de los gremios de Yucatán[9], solamente que el objetivo

9 La actividad de los gremios no involucra a toda la población sino únicamente a aquellos que pertenecen a los mismos en el tiempo y espacio de 24 horas que le corresponde dentro de la fiesta, denominado "el día del gremio". La mayoría de los gremios tiene un comité y es el presidente o encargado que tiene la mayor parte de las obligaciones y la coordinación

de su actividad no es celebrar a la imagen santa (como el gremio) sino agregar diversión a la fiesta a través de la burla y el cuestionamiento a las normas sociales, a los sistemas étnico y de género. Es en este sentido que planteamos la idea de que el ritual de la boxita representa una expresión simbólica tipo carnaval.

En Yucatán, la forma tradicional de celebrar al santo de una comunidad es a través de los gremios en donde las fiestas están estrechamente relacionadas con la existencia y actividad de estas organizaciones. Según Fernández y Negroe (1997:5) los gremios son estructuras laicas y voluntarias encargadas de ejecutar determinadas actividades religiosas de las fiestas patronales. Maas (2004:19) añade que la idea de gremio en Yucatán, se relaciona también con un conjunto de símbolos presentes en un mismo espacio y en un mismo contexto religioso como son los como objetos representativos (estandartes y pabellones), la música, los voladores (fuegos artificiales), el recorrido por las calles hasta su entrada a la iglesia, el festejo con una comida y baile en casa del encargado, y todos estos son elementos que constituyen el sentido principal de la idea de gremio en la población.

Los gremios tienen el propósito de festejar a la imagen santa, por su parte, la sociedad de los "nocheros de la Boxita" y la de los "hermanos toros" tienen como objetivo principal añadir diversión a la fiesta. El día que corresponde a su festejo, los socios de los "nocheros de la Boxita" recorren las calles con música, el estallido de "voladores" y su objeto representativo, que en lugar de ser un estandarte como llevan los gremios, cargan un monigote o imagen profana que es la muñeca negra. El recorrido llega hasta la iglesia sin entrar a ella y se queda en una calle paralela al atrio en donde finalmente tal objeto será quemado.

El domingo por la mañana correspondiente al quinto día de la fiesta, se quema "la Boxita". La fabricación de la muñeca es responsabilidad de determinadas personas pertenecientes al grupo de socios. El costo de los explosivos y luces artificiales, así como los otros gastos de la fiesta se obtienen de las aportaciones de todos los socios y de personas voluntarias del pueblo que deseen colaborar. Cada participante del grupo tiene la obligación de entregar una "colaboración" de 200 pesos en efectivo y de "apoyar" o hacer trabajo colectivo durante la ejecución de las tareas necesarias para el desarrollo de la fiesta. Por ejemplo una actividad importante es la fabricación de la Boxita, la elaboración de siete figuras geométricas con varillas de madera como parte de la decoración del mástil donde será quemada la Boxita, la decoración e instalación del mástil, la preparación de una comida y un baile que se realizará durante la noche del sábado; festejo en el cual participan todos los socios.

La quema de "la Boxita" surgió como una adaptación del "palo encebado" por el uso del mástil de madera. Un antiguo socio de la ramada decía lo siguiente:

> *"El ciprés es la Boxita, nosotros lo formamos, la sociedad lo formamos. Pero eso hace años, ya pasó tiempo, porque de antes no hay. Cuando estoy chico, no hay. Eso (la Boxita) así es lujo, porque un día así estamos pensando qué vamos a poner, cómo vamos a adornar esto, cuánto va a costar… Entonces eso (está) más bonito (es) lo que dice la gente, (le) gusta mucho"… "Allá, hay un maistro (dijo), pues "yo lo voy a hacer la Boxita", en la noche vamos a salir para dar vuelta en el parque, va a quemar Boxita, después de la misa del domingo… Pues el señor, dijo a su esposa que ponga su ropa (a la Boxita), pura negra. Aystá*

de las actividades que se desarrollan. Es importante la participación de los familiares de los socios y de la directiva en determinadas actividades. El financiamiento de la pequeña parte de la fiesta que corresponde al gremio recae no solo en el presidente y la familia de este, sino además de las aportaciones de los socios, de la limosna que se recolecta y de la aportación de socios honorarios.

> *solo estoy viendo también, esta poniendo la ropa, lo pone, lo hace la muñeca, está bonito lo que hace… Entonces entra la gente a verlo, está riendo la gente, la Boxita ninguna vez tiene visto… El palo (estaba) en el convento (era) una madera de seis metros. Servía para que sube el* ***palo encebado****, eso parece (que) en carnaval lo hacen, allá empecé a verlo entonces. Pero en Corpus no se hacía Ese señor empezó a hacer un muñeco de Boxita allá para quemar ciprés, se llama ciprés"… "Antes se quemaba en la puerta de su casa de una persona luego se llevó a la iglesia"…*

Al parecer la práctica del palo encebado en la fiesta de Corpus Christi no es una novedad entre los grupos indígenas de Mesoamérica. Castilleja (2004:390), menciona que entre los purépechas, el palo encebado forma parte de las actividades rituales que realizan los indígenas durante la fiesta de Corpus Christi y también en otras celebraciones como el carnaval.

La relación de la Boxita con el carnaval se presenta desde varias perspectivas, no es solo por de la adaptación de una práctica, sino también por el significado de sus elementos cuyo fundamento es la risa a partir de la burla y la alteración de las normas establecidas.

De acuerdo con Galinier (2005) el carnaval es un ritual que tiene como principio una estructura de inversión que revisa o revoluciona los sistemas sociales, por ejemplo el sistema de género. El mismo autor señala que en Mesoamérica, hay rituales que se articulan con el carnaval y muchas veces los personajes, los roles, circulan a otros espacios del sistema. Entonces, las secuencias del carnaval consideradas como básicas son compartidas con otros eventos del ciclo anual festivo (Galinier, 2009:113)[10]. A estas secuencias compartidas Galinier les llama "prácticas de "expresión simbólica tipo carnaval". De acuerdo con el autor, si pensamos que el carnaval es una válvula de escape, en pueblos donde no hay carnaval (o cuando el carnaval casi desaparece como en Hunucmá) las prácticas de "expresión simbólica tipo carnaval" deben aparecer o reaparecer en otro lugar del sistema ritual pero con un sentido específico, en función de la historia local, de la presión demográfica, de los cambios económicos, de la mundialización, de la globalización, de todas esas cosas que a veces pueden ser factores de dinamización o de desaparición.

Un fenómeno semejante ocurre en la comunidad estudiada pues desde hace dos décadas, el carnaval dejó de ser una fiesta importante que incluía a numerosos participantes individuales y formados en grupos de comparsas que desfilaban por las calles como "Los osos", Los Xlapaches", así como comparsas escolares. Hoy el carnaval ha decaído mucho y se reduce a las fiestas escolares en sus propios espacios cerrados y escasas comparsas de disfrazados que desfilan por las calles solo el martes de carnaval. En 2013 participaron solo dos comparsas la de los Xlapaches, y la comparsa travesti "Hunuk 2013" que desfilaron el martes de carnaval desde el centro urbano hasta "la explanada", espacio amplio situado en el cabo del pueblo donde actualmente se hace la expoferia y la corrida de toros de las fiestas patronales.

ANÁLISIS DE L RITUAL DE LA QUEMA DE LA BOXITA.

La quema de la Boxita puede interpretarse como una actividad festiva de origen carnavalesco, que se adapta a una celebración comunitaria católica con el fin de sumar alegría y diversión a la fiesta. La quema de la Boxita es un ritual polisémico que puede relacionarse con aspectos como la purificación del espacio social a través

10 Jacques Galinier "El carnaval, una comunidad étnica sui generis. Propuestas metodológicas" en: *Los rostros de la alteridad. Expresiones carnavalescas en la ritualidad indígena*. Báez Cubero, Lourdes y María Gabriela Garret Ríos (coords.) Consejo Veracruzano de Arte popular, Veracruz, México, 2009, pp.11-130

de la quema de la muñeca de piel negra, con la idea de comunidad que tienen los pobladores, y también con la renovación del ciclo anual y el inicio de otro. Con relación al inicio de un nuevo ciclo, Gaignebet (1984:14), estudioso del origen de los carnavales en Europa, plantea que uno de los ritos principales del carnaval es el embadurnamiento de negro de algunos participantes, simbolizando a los osos que salen de su cubil al inicio de la primavera[11].

Las figuras geométricas o "dados" que se atan en el mástil (triángulo, luna, estrella, cuadro, diamante, círculo y corazón), refieren dos tipos de significados. Por un lado se trata de símbolos importantes para la cosmovisión maya, relacionados (luna, estrella de Venus y el sol), por otro lado representan la unidad del pueblo de Hunucmá o la idea de comunidad que tienen los participantes. Tal vez el hecho de llamarle ciprés a la Boxita, se relaciona con el sentido de unidad e identidad del pueblo de Hunucmá pues el ciprés (*Cupressus sempervirens*) es un árbol alto y longevo, siempre verde, que se asocia localmente al origen de los topónimos Hunucmá, así como de su comisaría Hunkanab, la relación se debe al sonido "como de olas del mar", que producen las hojas al pasar el aire. El escritor Paulino León Cob (2003:17), menciona este hecho a partir de la información obtenida con los ancianos del lugar quienes asocian al ciprés con la frase en lengua maya *Tu hun e kanabó* que quiere decir "sonó el mar".

Respecto del significado de las figuras o "dados" atadas al mástil, la gente dice lo siguiente: "El cuadrado significa que todos están allá adentro". "El diamante simbolizaba todo lo que ellos tenían". "El corazón es de ella (la Boxita)".

Lo que podemos interpretar es que la idea de diamante representa el valor de los recursos, el patrimonio de la gente. Elementos como el trabajo colectivo al que denominan "apoyo" o "colaboración" están representados en el cuadrado, que también significaría la unión de todos, la comunidad presente en la fiesta, la unidad del grupo de los socios que trabajan para un mismo objetivo en el contexto de la tradición. El cuadrado también simboliza al mundo, porque los mayas actuales de Hunucmá piensan que sus ancestros concebían de esta forma al mundo. Las cuatro esquinas del mundo y su centro, son elementos del pensamiento básico de la cosmología maya y mesoamericana, que todavía es usada en todos los rituales.

En cuanto al significado de la piel negra de la Boxita, encontramos varias vertientes de interpretación, al respecto, María Odile Marión (1994:14) señala que los "negritos" y los toros de carnaval son elementos simbólicos precristianos traídos por los españoles, que pasaron a formar parte del acervo ritual maya y se transmiten hasta la fecha sin que la exégesis indígena pueda ser de mucha utilidad en cuanto a su interpretación. Por su parte Redffield (1936) en su trabajo sobre el coati y la ceiba, habla de un posible origen histórico común de los payasos llamados "negritos" que aparecen en algunos pueblos indios Yaqui y también entre los mayas de Guatemala, quienes realizan danzas durante la fiesta de Corpus Christi.

La palabra *box* en maya significa negro, obscuro; la presencia de población con rasgos negroides en Hunucmá podría indicar elementos de un pasado de negritud. Negroe (1991) apunta que durante el período colonial la Pro-

11 Autores como Gaignebet (1984:14), tratan de demostrar que las fiestas del cristianismo están asociadas a mitos, relatos y creencias populares. En su análisis sobre el carnaval señala que esta práctica ritual se inscribe en el ciclo de las estaciones, en la estimación del tiempo en secciones de 40 días, en la estación de la primavera, en el fin del invierno en que el oso sale de su cubil. En Francia y España los jóvenes se disfrazan de osos y manchan con hollín a todos los que les rodean con el fin de ennegrecerlos, para que la salida del oso sea definitiva y se proclame la primavera. De aquí surge uno de los ritos del carnaval que es el embadurnamiento de negro de algunos participantes y una lucha de los negros contra los blancos.

vincia de Yucatán recibió negros de diversas partes de África y de algunas regiones del continente americano, que generalmente llegaron a la Península a través del puerto de Campeche[12]. La distribución legal de esclavos negros en América, varió de un período a otro, siendo la región del Caribe el primer lugar donde pudieron entrar los negreros, utilizando diversos puertos de la región, como es el caso de Sisal (comisaría de Hunucmá), debido a su relación comercial con La Habana en el siglo XIX.

Como se ha señalado, la "Boxita" encarna a una mujer maya de piel obscura simbolizando tal vez el resultado de la mezcla del fenotipo maya y negro. Al respecto un informante respondió lo siguiente sobre la identidad de la Boxita. ¿Y por qué es negra la Boxita? "Bueno (en) esa época dicen que era una veracruzana y la pasaron así como Boxita, era negra"… ¿Y por qué tiene hipil? "(porque) es una mestiza[13], una mestiza veracruzana".

Las representaciones mayas de "lo negro", poseen aspectos positivos y negativos, por un lado simbolizan a la muerte, el inframundo y las enfermedades de la piel como la viruela. Además la negritud se asocia a "lo sucio" lo fuera de lugar, lo que no corresponde con la estructura esperada. Mary Douglas analiza la relación de las ideas sobre la impureza con las clasificaciones sociales, lo puro y lo impuro para entender los límites simbólicos que separan a los grupos sociales

Un informante católico decía que la Boxita "se quema como una ofrenda a Dios, al Cuerpo de Cristo, representando que solo hay un Dios… pues se quiere quemar algo que es malo y que no debe de ser adorado, porque solo hay un Dios para adorar". En esta misma línea de interpretación, Anacleto Cetina (2006), cronista del municipio de Hunucmá, menciona que el significado de "la Negrita" es el triunfo del bien que es Cristo, sobre el mal representado por la Negrita. Como se mencionó, la diversidad de sentidos sobre "lo negro", tiene también significados positivos en el contexto de la fe religiosa, pues en esta zona del poniente yucateco se encuentra el santuario del Cristo Negro de Sisal, imagen milagrosa por su poder para curar enfermedades y proteger a los pescadores.

Por otro lado, al nivel de las representaciones del tiempo desde donde las culturas se organizan estableciendo las épocas del año, la fiesta de Corpus Christi es para los pobladores de Hunucmá un período que cierra la época de sequía e inaugura la temporada de lluvias. La quema de la Boxita simboliza la renovación del ciclo anual, el fin de la primavera, el inicio de las lluvias. En estos términos el calendario agrícola y estacional cobra importancia en el marco de las actividades rituales de Corpus Christi.

A la Boxita también se le relaciona con los toros. Recordemos que en cada una de las diez noches de fiesta se queman juegos pirotécnicos sobre un maniquí de toro. La Boxita es parte de esta práctica pirotécnica festiva, y se le considera como "la mamá de los toros". Un informante nos decía al respecto:

> "Bueno dicen que la Boxita es la madre de ese toro que se quema, que es como un mayoral. Él (ella) va a juntar todos los ganados, por eso se quema. Haz de cuenta que estás juntando a tus animales, entonces ella se para"… "De día va, es como si fueras tú y dices, vamos a recoger mis animales… De la noche son diez toros. Tú vas a ver a tus ganados, a tus animales, entonces tú lo vas yendo buscando en dónde están. Entonces tú lo vas a estar trayendo como mayoral. Es la mamá de la fiesta… ¿Por qué es mujer?

12 Si bien la población negra en Yucatán no fue numérica y socialmente significativa en comparación con otros sectores de la población, nos encontramos en contraste con que las mezclas mulatos y pardos si lo fueron, sobre todo esta última. Negroe, 1991: 3.

13 En Yucatán la palabra mestiza se utiliza como etnónimo de la mujer maya.

> "Así lo tienen hecho cuando lo vi. Es una mujer (a la) que se hace la fiesta". ¿Por qué la queman antes de terminar la fiesta? "Bueno porque dice la difunta de mi abuela que esa señora está perdida donde está andando, no busca a sus toros, no busca a sus animales. Está en un monte a la mitad del camino".

La relación de la Boxita con los toros y su mayoral nos habla de una representación del monte como espacio asociado con entidades espirituales extrahumanas. La Boxita representada como "la mamá de los toros", es quemada igual que cada "toro de fuego" que se quema durante las noches de los diez días de fiesta.

Por otro lado, puede considerarse que la quema de la Boxita es un ritual con elementos lúdicos y carnavalescos tal y como se quema a Juan Carnaval al finalizar la fiesta para acabar con "lo malo" y renovar los valores sociales después de un período de fiesta y excesos. La Boxita es también una mujer maya que se disfraza de "Negrita" para participar en el baile de la "Noche Cubana", evento que por tradición se realiza en muchas comunidades del noroeste de Yucatán como Ixil (Medina y Quintal, 2009).

CONCLUSIONES

La quema de la "Boxita" en el occidente yucateco forma parte de un conjunto de rituales asociados a la celebración de Corpus Christi cuya complejidad de significados permite encontrar muchas vertientes de explicación. Esta pluralidad puede relacionarse con prácticas carnavalescas como es el hecho de que la mestiza yucateca se disfraza de Negrita cubana o veracruzana que además es quemada como se quema a "Juan carnaval" en el fin de la fiesta, esta quema tiene como significado la purificación del espacio social a través del sacrificio de la muñeca y la renovación del ciclo anual e inicio de otro. Tratándose de una sociedad rural, es el ciclo anual de lluvias (fin de la primavera e inicio de las lluvias) el que cobra importancia en el marco de las actividades rituales de Corpus Christi.

Para entender el ritual de la quema de la Boxita como una práctica carnavalesca, fueron importantes las ideas Galinier sobre el carnaval como un ritual que tienen por principio una estructura de inversión y también su planteamiento sobre la posibilidad de que algunas prácticas de tipo carnaval puedan "migrar" a otras celebraciones dentro del sistema ritual de una comunidad. En este sentido, los registros etnográficos que sustentan la idea de que la quema de la Boxita es una práctica de "expresión simbólica tipo carnaval" son los siguientes: 1) Que el origen de la Boxita se encuentra en la adaptación del palo encebado y que esta práctica es típica de los carnavales. 2) Que el color negro de la muñeca se asocia a antiguas prácticas carnavalescas de origen europeo, traídas por los españoles. 3) Que los roles de los participantes y el significado de sus actos, contravienen las normas sociales relacionadas con los sistemas de género y etnia. En este caso, ataviada con el traje maya femenino (hipil) la Boxita baila con los borrachos, éstos la llevan en brazos, la cortejan y realiza con ellos un paseo nocturno por las calles, todos son actos que representan a una mujer que altera las normas aceptadas para el comportamiento maya femenino. Además la Boxita se cambia el atuendo el domingo, significando tal vez el abandono de su identidad maya. 4) Que la organización de "los nocheros de la Boxita" basada en el sistema de gremios en Yucatán, contraviene el objetivo de éstos, pues en lugar de venerar a la imagen santa, su objetivo es proporcionar diversión a la fiesta con actos chuscos y burlescos.

BIBLIOGRAFÍA

Castilleja, Aída

2004 "La cha'nantsuka o fiesta del Corpus en pueblos purépechas" en: *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los rito agrícolas*. Johanna Broda y Catharine Good Eshelman. Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, INAH-UNAM, México, pp.387-413.

Cetina Aguilar, Anacleto

2006 *Breves datos históricos y culturales del municipio de Hunucmá*. Coedición del Sistema Coopera/PACMYC-2004/Instituto de Cultura de Yucatán/CONACULTA, Mérida.

Descola, Philippe

La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar, Ed. ABYA-YALA, Ecuador.

Fernández Repetto, Francisco Y Ella Fanny Quintal Avilés

1996 "Formas organizacionales del catolicismo popular", *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, marzo abril, No.197 pp. 53-67, Mérida, Yucatán, México.

Fernández Repetto, Francisco Y Genny Negroe Sierra

1997 "Resistencia cultural a través de la religión popular. Los gremios y las fiestas en Yucatán" en: *Persistencia y cambio cultural entre los mayas frente al cambio y la modernidad* Ramón Arrápalo y Ruth Gubler (Comp.) Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, págs.1-16.

Galinier, Jacques

2005 "En busca del ritual". Conferencia presentada en el Curso Campo del ritual, campo del sacrificio, como parte del Seminario Permanente de Etnografía Mexicana. Coordinación Nacional de Antropología/ INAH. México DF, 27 de octubre.

Gaignebet Claude

2011 *El Carnaval. Ensayos de mitología popular,* Editorial Alta Fulla, Barcelona, 1984.

INEGI, *Censo de Población y Vivienda 2010. Panorama sociodemográfico de México*, INEGI, Aguascalientes, Aguascalientes.

León Cob, Paulino

2003 *Chikin Cab. Historia de Hunucma*, Gobierno del Estado de Yucatán/Instituto de Cultura De Yucatán/Conaculta, Culturas Populares, Pacmyc.

Marión María Odile

1994 *Identidad y ritualidad entre los mayas.* INI, 1994: 14.

Maas Collí, Hilaria

2004 L*a reorganización de los gremios en Huhí, Yucatán*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida

Medina Un

2009, Martha y Ella Fanny Quintal Avilés "El carnaval de los "*chikes*" mayas de Yucatán" en: *Lourdes Báez Cubero y María Gabriela Garrett Ríos (coords.) Los rostros de la alteridad. Expresiones carnavalescas en la ritualidad indígena,* Consejo Veracruzano de Arte Popular, Veracruz, pp. 381-424.

Negroe Sierra

1991 Genny "Procedencia y situación social de la población negra de Yucatán" en *Boletín de la ECAUADY*. Año 18, vol. 19, Nos. 106-107, enero-abril, Mérida, pp. 3-20.

Quintal Avilés

1993 Ella Fanny *Fiestas y gremios en el oriente de Yucatán*. CULTUR y Gobierno del Estado de Yucatán. Mérida, México.

Redfield, Robert

1936 "The coati and the ceiba en *Maya Research (*México and Centro América). Edited by Franz Blom. The Tulane University of Louisiana, New Orleans. 1a. Vol.III July-October, No. 3-4

Stephens, John L.

1971 *Incidentes de viaje en Centroamérica, Chiapas y Yucatán*. EDUCA, San José de Costa Rica.



Figura1 La Boxita con hipil maya. Hunucmá, Yuc

Foigura 2 La Boxita o Negrita, Hunucmá Yuc





Figura3 Quema de la Boxita, Hunucmá, Yuc. Junio de 2008. Lourdes Rejón P.



La cosmogonía prehispánica en

el arte sacro colonial de la Peninsula Yucateca

Indalecio
Cardeña Vázquez

Capítulo VIII



La cosmogonía prehispánica en **el arte sacro colonial de la Peninsula Yucateca**

Indalecio Cardeña Vázquez.
Círculo de Estudios Humanísticos de Yucatán AC



PRESENTACIÓN

Recordar que el arte es un conjunto de símbolos y significados, y que para entender mejor una obra, un estilo o un artista, es necesario comprender el entorno cultural y social, en el que surgió una expresión estética, o un creador, son dos puntos indispensables para lograr una adecuada comprensión del fenómeno estético o de su autor, y en el caso del arte colonial yucateco ello reviste especial importancia, toda vez que en el llamado también barroco yucateco, la presencia de la mano nativa en su elaboración es evidente.

La presencia indígena, viene a enriquecer los rasgos propios del arte virreinal en la península yucateca y tiene al mismo tiempo una carga simbólica oculta, que lo fue, tanto, a los ojos de los celosos vigilantes y censores de idolatrías



coloniales, como lo es al observador contemporáneo, quien maravillado ante los motivos vegetales, los animales fantásticos realizados, o el preciosismo de la simetría que las representaciones geométricas despliegan ante sus ojos, se queda en ese primer nivel de aprehensión estética, y las formas y significados reales quedan inadvertidos para quienes desconocen ese código cultural, y sólo alcanzan a interpretar lo que su referente ideológico les permite ver, o vislumbrar.

El arte sacro colonial yucateco pudiera parecer que es simple: una arquitectura con particularidades motivadas por el clima de la región; una pintura y una escultura "pobres", en comparación con otras regiones de la Nueva España, y que, en términos generales cumplieron las mismas funciones principales: evangelizadora y didáctica en primer término, y estética en segundo lugar.

Pudiera parecer que es un arte, en el que la participación indígena fue sin mayor importancia, de tan sólo ejecutor material de las nuevas formas e ideas transmitidas por los misioneros sin ninguna trascendencia, pero nada más lejos de la realidad, y es lo que aquí se intentará demostrar.

CACICAZGOS PRESHIPÁNICOS E IGLESIAS COLONIALES

En el oriente de la península yucateca, en la región formada por el límite sureste de Yucatán con Quintana Roo, se encuentra un grupo de iglesias coloniales edificadas inicialmente en los siglos XVI y XVII de un modo sencillo, algunas a manera de capillas de indios, y reconstruidas posteriormente en el siglo XVIII, según apunta Miguel Bretos. Estas iglesias forman en conjunto uno de los ejemplos más ricos e interesantes del arte sacro colonial yucateco. Estos templos que se encuentran relacionados estilística y temáticamente, son: Chikindzonot, Sacalaca, Saban, Tihosuco e Ichmul.

El área donde se asientan, corresponde a una de las 15 provincias o cuchcabales, en los que estaba dividida la península yucateca al momento de la llegada de los españoles, el cacicazgo de Cochuah, según apuntan los arqueólogos Alberto Flores Colín y Adam Kaeding, en su artículo "Forgetten Churches of Cochuah Province" (2004, p. 147 a 148).

Esta es una perspectiva enriquecedora, porque a partir de ella se puede observar cierta correspondencia del cuchcabal de Cochuah, con una de las provincias estilísticas prehispánicas, que Paul Gendrop indica: la Yucatán norte, y de la que Alberto Ruz Lhuillier destaca dos sitios. Chichén Itzá y Mayapán.

Con esta visión general más amplia, al considerar a esa región en los tiempos prehispánico y colonial, adquieren sentido entonces, las semejanzas estilísticas observadas en algunas de esas iglesias, y que no se encuentran en otras regiones de la península, o bien, están en forma aislada, ya que a veces resulta posible distinguir algún elemento artístico colonial, característico de esta zona, en poblaciones muy alejadas de esta área, como Hunucmá.

En la época prehispánica, la provincia de Cochuah pudo haber sido controlada por Chichén Itzá, y haber recibido por parte de esa urbe, influencia estilística, expresan los arqueólogos Flores Colín y Johan Normak, en el artículo "All Roads Lead To Ichmul: *Sacbeob* in the Cochuah Region" (Op. Cit., p. 90).

MONASTERIOS E IGLESIAS CONVENTUALES, ENSEÑANZAS DE LOS FRANCISCANOS

En la construcción de las iglesias en Iberoamérica durante la época colonial, la participación de los indígenas fue importante, a través de la escultura y la pintura principalmente, luego que

aprendieran las nuevas formas y estilos enseñadas por los misioneros.

El arqueólogo Luis Millet Cámara (1984), indica que la enseñanza de las artes plásticas durante la época colonial en la península yucateca, se daba principalmente en las iglesias conventuales a cargo de los franciscanos, o bien a través de talleres familiares.

Fray Bernardo de Lizana, en su libro "Devocionario de Nuestra Señora de Izamal" (1995; p. 239), refiere que en 1572 llegó a Yucatán fray Julián de Cuartas, el cual

> *"… fue causa de que haya muchos indios pintores, doradores y entalladores,"*

Lizana proporciona también los nombres de varios frailes artistas, escultores, del siglo XVII que trabajaron en Yucatán.

Por su parte, el historiador Miguel Bretos en su texto "Arquitectura y Arte Sacro en Yucatán: 1545 – 1823" (1987), apunta que los documentos coloniales nos permiten conocer también el nombre de algunos de los escultores mayas, como el de Pascual Estrella, maestro cantero que desarrolló su obra a finales del siglo XVIII y principios del XIX en el oriente de la península yucateca.

No obstante las limitaciones educativas en las artes plásticas peninsulares, se produjeron hermosas obras, algunas de ellas llenas de aparente ingenuidad, destacando aquí las pinturas y esculturas que realizaron los artífices mayas en las iglesias bajo la dirección de frailes inicialmente y luego de presbíteros.

En esas creaciones que los artistas indígenas peninsulares realizaron, plasmaron según se dijo líneas arriba, diversos elementos culturales pertenecientes a su antigua religión.

La persistencia del pensamiento religioso prehispánico, pese a los esfuerzos evangelizadores de los frailes no pasó inadvertidos a éstos, y así Lizana (Op. Cit., p. 18), a principios del siglo XVII, 1623 o 1624, nos dice acerca de la continuidad cultural maya:

> *"… se halla mucha Fe en esta gente, aunque no acaban de olvidar la maña de sus antepasados,…"*

Y poco más adelante (Ibid.), agrega unas líneas muy ilustrativas en más de un sentido:

> *"… adoraban a sus Reyes por dioses, y a peces, y a culebras, tigres, y otros animales, y aun al mismo demonio, que se les aparecía en figuras horrendas, que se les quedaron tan vivas las especies, que el día de hoy, cualquier muchacho indezuelo pinta un diablo, y cualquiera bestia fiera, con gran primor."*

ARTE MAYA CRISTIANO

Esas obras, del mismo modo que las realizadas en otras partes del país por escultores indígenas, siempre bajo la supervisión de los religiosos, durante la época colonial, principalmente en los siglos XVI y XVII, constituyen el denominado arte indocristiano o tequitqui, que en el caso del área maya podría denominarse con toda propiedad arte maya cristiano.

En la península de Yucatán, este estilo ha sido escasamente estudiado, no obstante que forma parte de la historia del arte peninsular, debido quizá entre otras cosas, a que no tiene una abundancia de obras fácilmente reconocibles como en algunas áreas de México, especialmente en el centro del país; sin embargo, la riqueza de este estilo permanece escondida en numerosas iglesias y museos de Yucatán.

Una importante muestra en la escultura de este estilo, al cual ya me he referido en el ensayo "Ángeles y artistas, el arte maya cristiano en la península de Yucatán" (2010, p. 30 a 37), es la portada de la iglesia de Chikindzonot, Yucatán, realizada en el siglo XVIII. El crucifijo de piedra existente en la iglesia de Maní, es otro hermoso ejemplo del arte maya cristiano; así

como retablos, altares, púlpitos, pilas bautismales y pinturas en las iglesias de Maxcanú, San Bernardino en Valladolid, Mama, Teabo, Maní, Izamal, Yaxcabá y Dzidzantún, entre otros sitios.

El museo del Pueblo Maya en la zona arqueológica de Dzibilchaltún, Yucatán, tiene valiosas muestras de este estilo artístico, así como la Pinacoteca del Estado "Juan Gamboa Guzmán" en Mérida, Yucatán, donde hay un fragmento de retablo de madera, fechado en el siglo XVIII, de autor y procedencia desconocidos, el cual llama la atención por las características de su elaboración: cierta imprecisión en la talla; alguna desproporción en la escultura de los personajes, y una simetría, no obstante lo anterior; así como plasticidad y movimiento en la escena representada, lo que le confiere equilibrio y cierta candidez a la pieza (foto 01).

El retablo, en buen estado de conservación, muestra a tres personajes, dos de pie, a los lados del personaje principal que permanece sentado, en medio de la escena.

En la parte inferior del panel se observan nubes talladas en una forma que recuerdan mucho la vírgula de la palabra, tal y como aparece en códices y otras representaciones prehispánicas del centro de México. En la península de Yucatán, las vírgulas aparecen esporádicamente en los vasos prehispánicos, según los arqueólogos mexicanos Rafael Burgos y Yoli Palomo, del Centro INAH Yucatán.

Acerca de este fragmento de retablo, denominado como "El martirio de Santa Bárbara", una identificación que ahora podríamos decir errónea, Miguel A. Bretos y quien esto escribe, realizaron un estudio titulado: "Los mayas y la trompeta del Apocalipsis" (2012), en el que se argumenta que el panel representa escenas del Apocalipsis, particualrmente 8 1-5 y 20 12, donde Dios Padre está sentado en un trono trompeta aguardando a un alma que sube para ser juzgada llevando en la mano derecha el libro de su vida.

En recientes reconsideraciones acerca de este panel, Bretos opina que el personaje central podría no estar mostrando a Dios Padre, sino a Jesucristo (comunicación personal), en lo que seria una muestra más del singular mundo mágico contenido en esa representación artística.

El arte maya cristiano realizado en la península de Yucatán, reviste especial importancia porque continuó ejecutándose durante los siglos XVIII y principios del XIX, a diferencia de otras regiones del país, como en el centro, donde las manifestaciones del arte indo cristiano habrían cesado en el siglo XVII.

CHIKINDZONOT

En Chikindzonot, Yuc., ubicado en el oriente de la entidad, a 72 kilómetros de la ciudad de Valladolid, la fachada de la iglesia, construida en la segunda mitad del siglo XVIII –una piedra fechada en 1793 localizada por un habitante de esa localidad, a un costado de la iglesia permite proponer esa temporalidad–, es una importante muestra de este estilo artístico maya cristiano (foto 02).

La fachada de este templo orientado hacia el oeste, tiene la puerta principal enmarcada por dos pilastras estípites unidas en la parte superior por una moldura pétrea. Posee también una ventana coral, adornada con motivos vegetales, y en la parte superior, un relieve tallado en piedra de la Virgen de la Candelaria.

Cada estípite está dividido en cuatro partes, con relieves que representan cada una, distintos motivos. Comenzando desde abajo, la primera parte de ambas pilastras muestra el rostro feroz de un ser fantástico, que haría recordar un fauno, rodeado de motivos vegetales (foto 03).

Encima, está la segunda parte, la cual con-

tiene tres figuras. La primera de ellas, de abajo hacia arriba, presenta un monstruo con cabeza de cocodrilo, cuerpo de pez con escamas, y cola de serpiente o pez, con el cuerpo arqueado, mordiendo un racimo de frutillos redondos que se encuentran sobre él, y que constituyen la segunda figura. Este racimo de pequeños frutos redondos, se desprende de una mazorca de maíz, la cual es la tercera figura (foto 04).

Seguidamente, la tercera parte, muestra en el costado derecho de la puerta, un hombre semidesnudo con las manos cruzadas al frente, parado sobre un motivo vegetal redondo. El costado izquierdo de la puerta, en esta misma tercera parte del estípite, tiene tallada la figura de una mujer, igualmente semidesnuda, con las manos también cruzadas al frente, y encima de ella, una serpiente mordiendo una manzana.

La última parte de ambos estípites, presenta encima del hombre un sol, y sobre la mujer, una luna. Las pilastras están unidas por una moldura según se dijo, y rematadas, cada una de ellas por una escultura de San Pedro en el lado derecho, y San Pablo, en el izquierdo.

La puerta principal y las dos laterales, están enmarcadas con tallas de flores de ocho pétalos.

Además de la fachada, en la iglesia de Chikindonozot hay otros relieves y elementos iconográficos que remiten tanto a la persistencia de un pasado prehispánico, como a un sincretismo cultural y religioso.

Así, la base del arco triunfal de este templo, presenta al frente en ambos lados, un ángel de pie con los brazos en alto, en acción de sostener algo encima de él.

El costado interno de las bases de este arco triunfal, muestra la talla de un león imperial coronado.

En el lado derecho de la entrada a la iglesia se localiza el bautisterio, donde está una pila bautismal con talla de relieves de motivos animales, vegetales, y cristianos. En la pila están representados simétricamente, alrededor de ella, los rostros de cuatro querubines. Cada uno de los rostros está enmarcado por a su vez por cinco flores de nenúfar, que se abren al término de sus largos tallos. Entre cada querubín se observa un león imperial coronado, resultando de este modo cuatro leones imperiales coronados. En la base de la pila está tallado un querubín con un adorno en la cabeza a modo de tocado (foto 05).

SACALACA, SABÁN, TIHOSUCO, ICHMUL Y VALLADOLID, OTRAS IGLESIAS CON ARTE MAYA CRISTIANO

De entre los diversos elementos estilísticos e iconográficos presentes en el templo de Chikindzonot, Yuc., algunos de ellos se encuentran también en las siguientes iglesias: la localizada en el centro de Sacalaca, la de Saban y la de Tihosuco, poblaciones de Quintana Roo; y en la de Ichmul y la de San Servacio, en Valladolid, pertenecientes a Yucatán estas dos últimas.

En Sacalaca, Q. Roo, la fachada de la iglesia ubicada en el centro de la población tenía varias esculturas de piedra según refieren sus habitantes, y fueron desmontadas para protegerlas del saqueo que ahí se daba, actualmente algunas se conservan en un recinto de esa localidad.

Las tallas representan a Adán y Eva, y San Pedro y San Pablo. En una de las piedras está esculpida una planta de nenúfar, de gran tamaño, como un árbol, con un monstruo reptilíneo de gran talla igualmente, mordisqueando la flor del nenúfar. Asimismo en otra piedra está tallada la cabeza de un personaje masculino con una cara atroz y la boca abierta (foto 06).

En Sabán, Q. Roo, la fachada de la iglesia presenta pilastras estípites enmarcando la entrada principal, en las que están tallados moti-

vos vegetales. Las pilastras presentan una composición que recuerda la de Chikindzonot.

En Tihosuco, Q. Roo, la pila bautismal está esculpida con querubines y motivos vegetales en los que es posible distinguir flores de nenúfares.

En Ichmul, Yucatán, una talla pétrea enmarca la entrada principal a esta iglesia. Ahí es posible observar motivos vegetales, así como leones imperiales y querubines. La pila bautismal de esta población, presenta relieves con motivos vegetales, mas no querubines, como precisa Miguel Bretos (comunicación personal).

La iglesia parroquial de San Servacio en Valladolid, Yuc., presenta su puerta principal y las dos laterales, enmarcadas por motivos cruciformes geométricos, mostrando en su fachada también motivos vegetales que salen de una vasija, en donde se pueden reconocer nenúfares, y unas tallas siempre con motivos vegetales en forma de "x", así como adornos cilíndricos en los que estarían representadas escamas.

PILAS BAUTISMALES

Las pilas bautismales de Chikindzonot, Tihosuco, e Ichmul presentan una similitud estilística, no obstante que la de Chikindzonot estaría mostrando una temática más compleja. El estilo de estas pilas es posible observarlo también en el bautisterio de la iglesia parroquial de Hunucmá, según indica Miguel Bretos (1987, p. 228), una localidad alejada de la región oriente de la península de Yucatán, en donde se encuentra la talla de un conjunto pétreo formado por dos piezas semicirculares adosadas a la pared oriente del bautisterio. Bretos opina que esa obra pudo haber sido llevada ahí, desde la región oriente (comunicación personal).

En la ciudad de Mérida, hay dos reproducciones en cemento de la pila bautismal de Hunucmá, en forma de fuentes, probablemente hechas en la primera miitad del siglo XX, a partir de moldes obtenidos de esa pila. Una de ellas está desarmada conservándose únicamente el tazón de la fuente y se encuentra en el atrio de la iglesia de Itzimná, la otra, ubicada en una casa particular cercana al Monumento a la Patria, continúa cumpliendo su función de ornato, y contiene lirios acuáticos, precisamente.

DIOSES Y ANTIGUOS SÍMBOLOS MAYAS

Los elementos iconográficos coloniales aquí presentados, nos remiten a la iconografía prehispánica en forma muy clara en ocasiones, con peces, plantas, y flores; algunas en forma velada, a través de ángeles de pie en acción de sostener algo en alto; en otras de una manera dual, con símbolos que corresponden tanto al cristianismo y la cultura occidental como a la civilización maya: sol, luna, cruces geométricas; y finalmente, en lo que podrían ser otras formas representadas de manera encubierta: querubines y leones imperiales.

Así, tendríamos que la fachada de la iglesia de Chikindzonot, nos muestra una alegoría maya cristiana de la creación, podríamos decir que el Popol Vuh y el Génesis se encuentran ahí representados, a través de dos elementos iconográficos prehispánicos vinculados al origen y la creación del universo y de los seres humanos: el monstruo reptilíneo y la mazorca, pertenecientes a la cosmogonía maya, y Adán y Eva.

En efecto, las pilastras de la fachada de la iglesia de Chikindzonot, nos muestran ese monstruo reptilíneo con elementos de cocodrilo, pez y serpiente, mordiendo frutillos redondos que se desprenden de una mazorca. Ese ícono que alguna vez identifiqué como Itzamná, siguiendo la descripción que Thompson brinda para las representaciones de esa deidad en la época prehispánica, ha sido identificado como la deidad Serpiente Lirio Acuático. Bryan

R. Just señala que la presencia de este elemento es común en el tocado de personajes esculpidos en el clásico tardío en todas las tierras bajas mayas (2007, p.8).

Sin embargo, este ícono de un pez mordiendo una flor de nenúfar, estaría presente ya en el protoclásico, según podría observarse en la estela 1 de Izapa. La figura está en el tocado de diversos personajes, y aparentemente de un deidad, en prácticamente toda el área maya: zonas sur, central y norte, en diferentes períodos, representada no sólo en esculturas sino también en murales, vasijas y códices. Así, entre otros sitios, la encontramos en las estelas 7 y 10 de Machaquilá (foto 07), en los danzantes de los murales de Bonampak, en la estela N de Copán, en la Acrópolis de Ek Balam (foto 08), en diversos edificios de Chichén Itzá como la plataforma de Venus o el templo inferior de los jaguares (foto 09) –entre otras construcciones–, en numerosas vasijas, y en el códice de Dresde, donde está la representación que podría decirse más completa, por la riqueza en posibilidad de significados: la parte inferior derecha de la pág. 67.

En el mural de los danzantes de Bonampak, en la Acrópolis de Ek Balam, y en el templo inferior de los jaguares en Chichén Itzá, esta figura está asociada a la posible representación del monstruo terrestre, con las plantas de nenúfar surgiendo de la cabeza descarnada de ese ser, mientras la flor es mordida por un pez.

En el códice de Dresde, Chaac, la deidad de la lluvia en el área maya norte –o el monstruo de la tierra según sugiere Claude Francois Baudez (2007, p. 38 y 39) –, sostiene con la mano derecha el largo tallo de una flor de nenúfar, tomada de una superficie acuática, cuyo fondo puede ser visto, en el que un pez entre dos caracoles, mordisquea conchas o frutillos redondos (foto 10).

Una característica de estas representaciones prehispánicas, es que en varias de ellas, la cara del pez tiene rasgos humanos.

Pero es el Popol Vuh en su segunda parte, al final del capítulo XII y el principio del capítulo XIII (1985, p. 377), el que nos brinda la pauta para intentar comprender este ícono, al narrar la muerte y resurgimiento de los gemelos de origen divino, quienes así logran vencer después, según se nos refiere en los capítulos XIII y XIV de esa misma segunda parte, a los señores del inframundo, de Xibalbá, y vengar la muerte de sus padres para después transformarse cada uno de ellos, en el sol y la luna.

> *En seguida llamaron a Xulú y Pacam, a quienes (los muchachos) habían dejado advertidos, y les preguntaron qué debían hacer con sus huesos, tal como ellos les habían pronosticado. Los de Xibalbá molieron entonces sus huesos y fueron a arrojarlos al río. Pero éstos no fueron muy lejos, pues asentándose al punto en el fondo del agua, se convirtieron en hermosos muchachos. Y cuando se manifestaron, tenían en verdad sus mismas caras (35).*
>
> Capítulo XIII
>
> *Al quinto día volvieron a aparecer y fueron vistos en el agua por la gente. Tenían ambos la apariencia de hombres peces (36) cuando los vieron los de Xibalbá, después de buscarlos por todo el río.*
>
> ---
>
> *(35) Es decir, las de Hunahpú e Ixbalanqué.*
> *(36) Literalmente hombre pez. El autor juega indudablemente con estas palabras para dar a entender que los héroes de la historia eran hijos de las aguas.*

Así, el ícono prehispánico de un pez, cuya cara puede tener rasgos humanos, mordiendo una flor de nenúfar, nos estaría hablando entonces del momento en que resurgen los gemelos en el inframundo, quizá haciendo referencia a uno en específico.

Thompson, al hablar de los mitos mayas

de la creación (1984, p. 441), menciona a los héroes gemelos del Popol Vuh y apunta que

> *... como Xbalanqué es elnombre del sol (¿tomado de los kekchís?), Huunahpú, "1 Ahau", debe ser la luna.*

Por su parte, Ruz Lhuillier al ocuparse de la religión, cosmogonía y mitología mayas (1981, p. 202), expresa:

> *El astro solar se presenta como un héroe cultural que participa en la lucha contra las fuerzas del mal y de la muuerte. Muere, resucita y finalmente es convertido en Sol. Su hermano gemelo puede ser Venus o la Luna,...*

De este modo, el pez mordiendo una flor de nenúfar, sería el emblema de uno de los héroes gemelos de origen divino, posiblemente Xbalanqué, en el momento de resurgir ambos en el inframundo, luego que vencieron a los señores de Xibalbá, y que posteriormente se transforma en el sol, según narra el Popol Vuh.

Sería el símbolo del resurgimiento de la vida sagrada triunfante en el inframundo, del restablecimiento de la existencia de seres divinos que da origen entonces al sol y la luna. Sería el emblema, en términos generales, del origen de una parte importante del cosmos, de la vida, antes que los seres humanos existieran.

Cuando este ícono está representado en el tocado de diversos personajes como gobernantes, estaría indicando la legitimación, o la pretendida procedencia, divina del portador de ese emblema. Cuando el símbolo está asociado a la cabeza descarnada del probable monstruo terrestre, o es simplemente su representación sin el cráneo de esa posible deidad, como en la plataforma de Venus en Chichén Itza, donde peces muerden flores de nenúfares surgidas de largos tallos, podría estar haciendo referencia entonces, al momento mismo del resurgimiento de la vida en el inframundo, al origen de la existencia del cosmos.

Por otra parte, esta figura presente en las regiones central y norte durante el Clásico, manteniéndose en el área norte, en el siguiente período, el Postclásico, estaría mostrando igualmente la homogeneidad que en algunos aspectos tuvo la religión maya prehispánica.

El monstruo reptilíneo mordiendo frutos de nenúfar, tallado en las fachadas de las iglesias de Chikindzonot, Yuc., y de Sacalaca, Q. Roo, que muestra una gran similitud con el ícono prehispánico del pez mordiendo una flor de nenúfar, sería entonces la representación tardía, colonial, del mito maya del resurgimiento de la vida en el inframundo, del origen del sol y de la luna, narrado en el Popol Vuh, texto donde igualmente se relata el origen de los seres humanos a partir del maíz, planta simbolizada en el frente del templo de Chikindonozot, con una mazorca de cuya parte inferior se desprenden los frutos del nenúfar, elementos todos estos, de la cosmogonía prehispánica representados en forma conjunta con la idea judeocristiana del origen de la vida.

La cabeza de un personaje masculino con rostro feroz, tallada en las fachadas de estas iglesias coloniales, hace recordar de algún modo el cráneo descarnado del monstruo de la tierra, presente en el mural de los danzantes de Bonampak, la Acrópolis de Ek Balam, y el templo inferior de los jaguares en Chichén Itzá, en la que esa cabeza tetramorfa está asociada al pez que muerde la flor del nenúfar.

La planta de nenúfar esculpida en las pilas bautismales de las iglesias aquí mencionadas, encuentra su referente en el tocado de deidades y personajes, así como su realización en pinturas y esculturas de toda el área maya, en diferentes épocas.

Las flores de ocho pétalos que se encuentran en las puertas de la iglesia de Chikindzonot, evocan las representaciones de Venus, como las que se hallan en los muslos de Chaan

Muan II en los murales de Bonampak, sin olvidar el simbolismo calendárico que las flores tenían igualmente.

Las cruces geométricas en la iglesia de San Servacio en Valladolid, recuerdan las representaciones de Venus en Chichén Itzá.

El ángel de pie, en acción de sostener algo en alto, tallado en las bases del arco triunfal de Chikindzonot, traen a la memoria inevitablemente, los llamados atlantes de Chichén Itzá, o los bacabes esculpidos en los pilares del Castillo en ese mismo sitio arqueológico.

Los leones imperiales tallados en la pila bautismal de Chikindzonot, recuerdan de algún modo los porta estandartes coloniales de madera en forma de león, que están en el Museo del Pueblo Maya en Dzibilchaltún. Sin embargo, esos leones tienen pintado en su cuerpo franjas de color negro, en las que están dibujadas pequeñas figuras doradas o amarillas, con aparente forma de media luna, simulando las manchas del jaguar, resultando así, unos sorprendentes leones–jaguares. El león era un felino desconocido por los mayas, mas no, por supuesto el jaguar, por lo que al hacer la representación de aquel animal similar al conocido por ellos, lo relacionaron y le pusieron algunos de sus caracteres.

Esto induce a pensar en la posibilidad de que las tallas pétreas de la pila bautismal de Chikindzonot, de leones imperiales, estuvieran representando en realidad jaguares, posibilidad que se reforzaría al considerar la presencia de flores de nenúfares en la misma pila. La relación jaguar nenúfar es bastante conocida en el pensamiento mítico y religioso prehispánico.

Si a las tallas de esta pila bautismal, mencionadas líneas arriba, donde están representados simétricamente, a su alrededor los rostros de cuatro querubines, enmarcado cada uno de ellos a su vez por cinco flores de nenúfar, que se abren al término de sus largos tallos, y entre cada querubín se observa un león imperial coronado, resultando de este modo en derredor de la pila, la alternancia de cuatro felinos y cuatro querubines, mientras que en su base está tallado otro querubín, pero con un adorno en la cabeza a modo de tocado, si a estos relieves, decíamos, le unimos las consideraciones de Mercedes de la Garza acerca de un posible boceto de la cosmogonía prehispánica, podríamos decir que la pila bautismal de Chikindzonot nos muestra un eventual e interesante esquema cosmogónico maya colonial, en el que está presente ya el cristianismo, lo que abriría la puerta a una factible serie de consideraciones acerca del simbolismo que estaría representado en las pilas bautismales de esta región: nenúfar = inframundo; león = jaguar = inframundo; agua = acceso al inframundo; querubines = bacabes = cosmos; bautismo cristiano = acceso a una nueva vida a través del agua.

Un tema que podría ser muy interesante, en el que la pila bautismal habría podido ser considerada el umbral de un nuevo inframundo, una nueva vida, en donde el agua habría seguido siendo el medio de acceso a ese cosmos nuevo y antiguo al mismo tiempo, una idea en la que los conceptos míticos y religiosos prehispánicos habrían coexistido con los nuevos elementos religiosos traídos por los europeos, en una muestra más del vigor de la cultura maya que es capaz de incorporar los elementos culturales ajenos a ella, apropiándose de ellos y dándoles un nuevo significado.

UNA PROBABLE ESCUELA DE CANTEROS MAYAS COLONIALES

Ya para finalizar, podríamos decir que la presencia de esos elementos iconográficos en iglesias de la península yucateca del siglo XVIII, cargados de un hondo sentido mítico y religioso prehispánico, presentes en antiguas ciudades

mayas de las regiones central y norte, en los siglos I, VII, VIII y XI; en códices del siglo XV, y manuscritos coloniales del siglo XVI, nos revela una continuidad en el pensamiento religioso maya, a través del tiempo, alcanzando la época colonial, y lo que es más importante, nos indica la persistencia de su representación gráfica, sin que esto signifique, por supuesto, que no hubo modificaciones en la ideología maya.

Este hecho nos estaría mostrando también, la presencia de una escuela de escultores en la región, que es lo que habría permitido la continuidad de la representación estética de ese concepto religioso prehispánico; ya que la transmisión de una idea, religiosa, artística, o de cualquier índole, se prolonga más fácilmente en el tiempo a través de un grupo de personas unidas por algún lazo, biológico o social, que por medio de individuos aislados.

La región donde se encuentran esas iglesias, corresponde al área identificada por el historiador Miguel Bretos, donde un escultor maya: Pascual Estrella, labró la cantería de la iglesia de Ichmul, y desarrolló su obra a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Bretos (1987, p 224 a 230) añade que ese escultor pudo haber castellanizado su probable apellido original maya: Ek, que significa estrella y que su obra estaría presente también en el baptisterio de Hunucmá, según se dijo anteriormente.

Esa identificación es importante, porque nos remite entonces a un probable taller familiar de escultores, más que a un artista en lo individual, según el propio historiador deja entrever (Op. Cit., p. 230), pues apunta que hay

> *"… la vinculación de otro Ek al conjunto de Ichmul; un tal José Joaquín Ek a quien hace alusión una tarja en maya sobre la puerta de ingreso al coro."*

reforzando así la idea de la existencia de escuelas o talleres artísticos familiares en la época colonial, que Millet Cámara señalaba líneas arriba, la cual sería posible ampliar a la sociedad indígena, como ya también sugería Fr. Bernardo de Lizana en 1633 (1995; p. 239).

De este modo, las obras de la eventual escuela, o taller, de los escultores Ek, o Estrella, se podrían observar en el oriente de la península de Yucatán, en Hunucmá.

La historia y la arqueología nos hablan y señalan la importancia que la zona de la región oriente peninsular yucateca, tiene desde la época prehispánica, pasando por la Colonia; un área donde Chichén Itzá jugó un papel determinante. Esa importancia, el arte nos la subraya a través de los símbolos y sus significados que ahí se encuentran, y demuestra al mismo tiempo, la gran riqueza cultural contenida en esas obras.

BIBLIOGRAFÍA

Baudez, Claude Francois Baudez
2007 "Los dioses mayas, una aparición tardía" en: Arqueología Mexicana, Vol. VII, Número 37, México, DF

Bretos, Miguel A.
1987 Arquitectura y Arte Sacro en Yucatán 1545 – 1823 Ed. Dante, Mérida, Yuc.

Bretos, Miguel A., E Indalecio Cardeña Vázquez
2012 "Los mayas y la trompeta del Apocalipsis" en: Suplemento Cultural Unicornio, Por Esto!, 24 de febrero.

Bryan, R. Just
2007 "Las Estelas del Siglo IX en Machaquilá y Ceibal." en: http://www.famsi.org/reports/01050es/01050esJust01.pdf

Cardeña Vazquez, Indalecio
2010 "Ángeles y artistas, el arte maya cristiano en la península de Yucatán" en: *Camino Blanco, arte y cultura;* Revista del Instituto de Cultura de Yucatán; Mérida, Yuc.; 2010; N° 11; p. 30 a 37),

Flores Colin, Alberto Y Adam Kaeding
2004 "Forgetten Churches of Cochuah Province" en: Final Report of the Cochuah Regional Archeologi-

cal Survey's 2004 Field Season, College of the Redwoods, Eureka, CA.

Flores Colin, Alberto Y Johan Normak
2004 "All Roads Lead To Ichmul: Sacbeob in the Cochuah Region" en: Final Report of the Cochuah Regional Archeological Survey's 2004 Field Season, College of the Redwoods, Eureka, CA.

Lizana, Fray Bernardo De
1995 Devocionario de Nuestra Señora de Izamal UNAM; México, D.F.

Millet Cámara, Luis
1984 "Algo sobre pintores coloniales"en: Diario de Yucatán, 23 de julio. Mérida, Yucatán.

Popol Vuh
1985 Literaturas indígenas, Editorial Promexa, México DF.

Ruz Lhuillier,Alberto
1981 El puebblo maya, Ed. Salvat, México, DF.

Thompson, J. Eric
1984 Historia y religión de los mayas. Siglo XXI, México D.F.



Figura 1 Fragmento de retablo en exhibición, en la Pinacoteca del Estado "Juan Gamboa Guzmán", Mérida, Yuc.
Foto: Indalecio Cardeña Vázquez.



Figura 2 Fachada de la iglesia de Chikindzonot, Yucatán.
Foto: Indalecio Cardeña Vázquez.

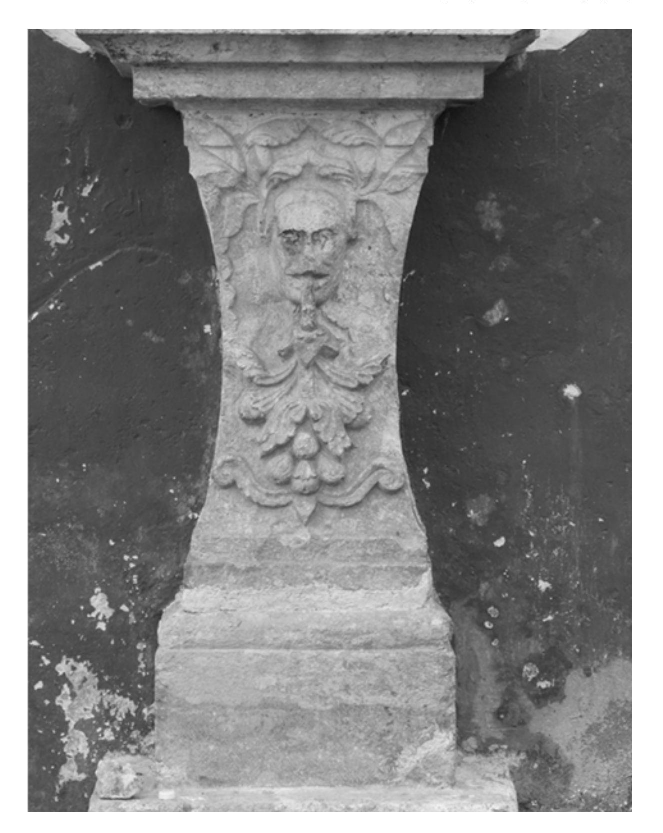


Figura 3 Primera parte de las columnas estípites en la fachada de la iglesia de Chikindzonot, Yucatán.
Foto: Indalecio Cardeña Vázquez.

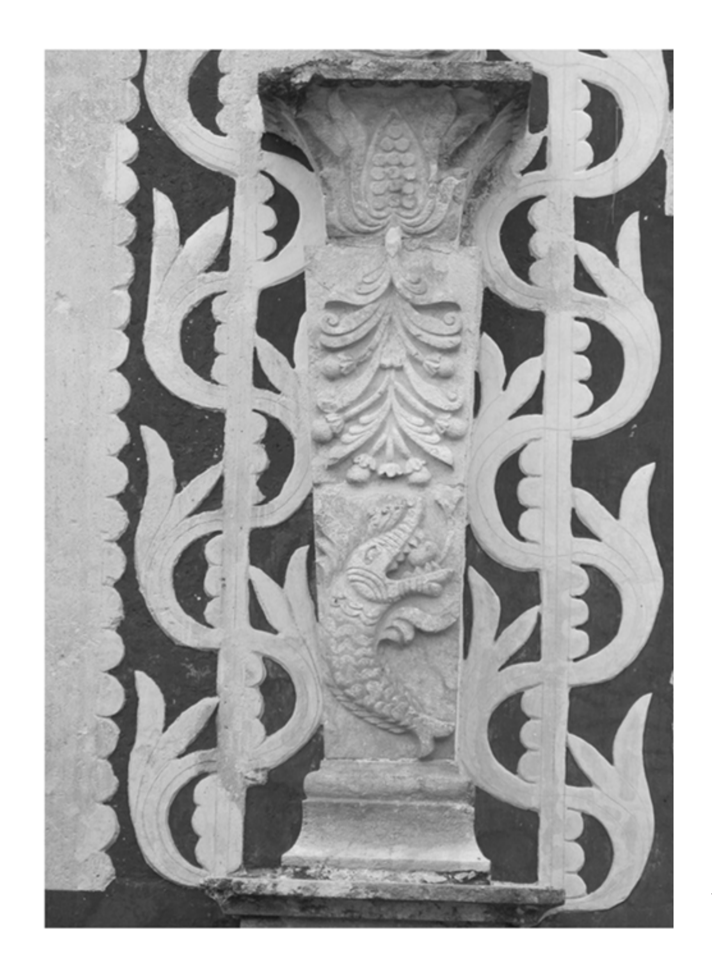


Figura 4 Segunda parte de las columnas estípites en la fachada de la iglesia de Chikindzonot, Yucatán. *Foto: Indalecio Cardeña Vázquez.*



Figura 5 Pila bautismal de la iglesia de Chikindzonot, Yucatán. *Foto: Indalecio Cardeña Vázquez.*

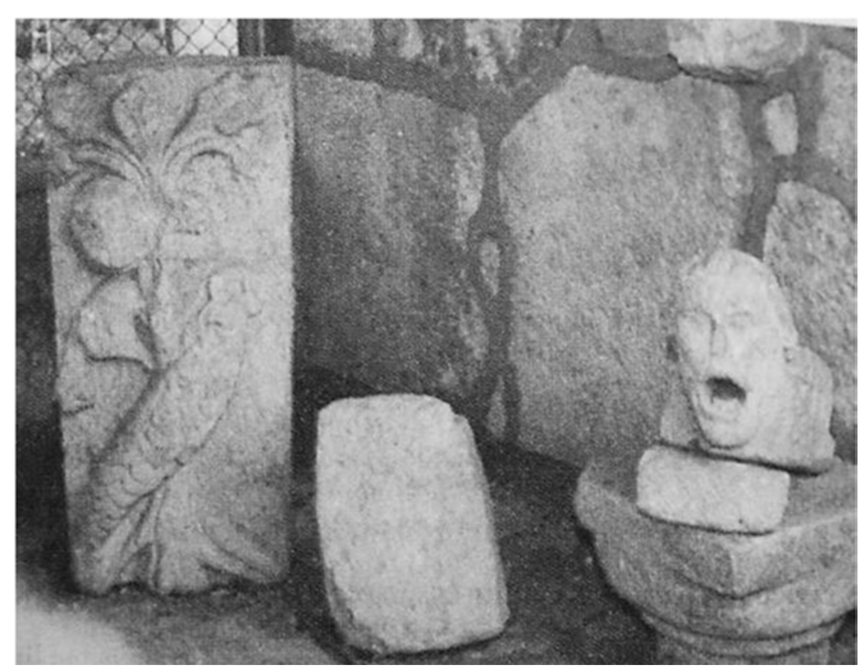


Figura 6 Esculturas que estuvieron en la fachada de la iglesia de Sacalaca, Q. Roo. Ilustración tomada del libro: Edificios religiosos en Quintana Roo de Miguel A, Cervantes Aguilar.
Foto: Indalecio Cardeña Vázquez.

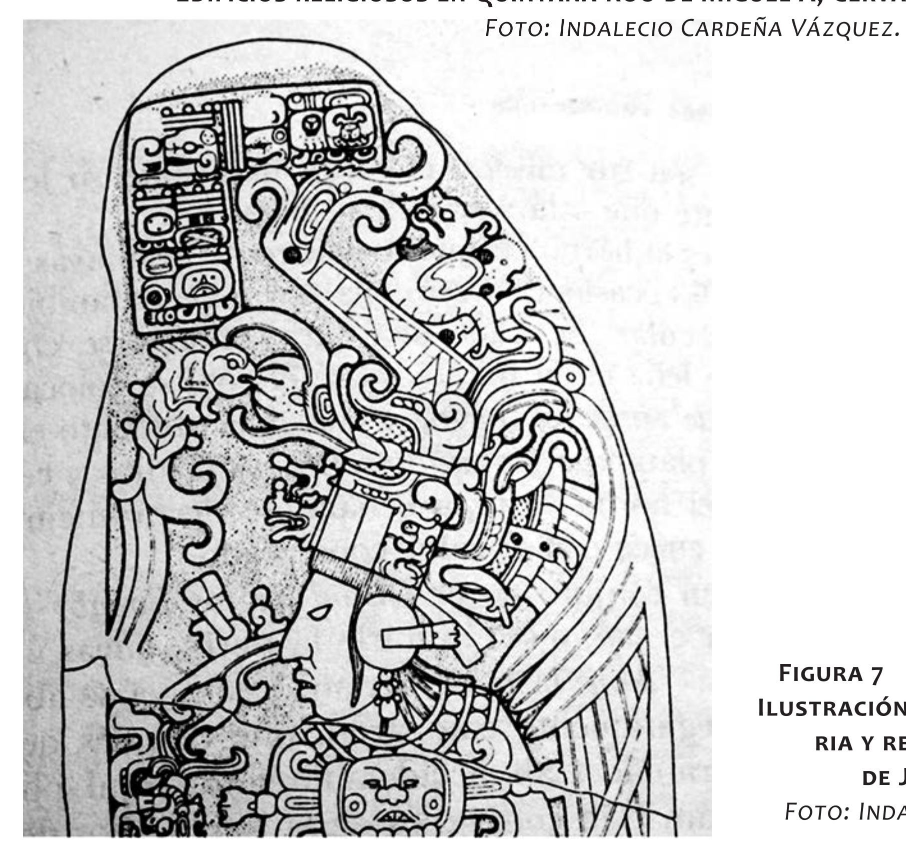


Figura 7 Estela de Machaquilá. Ilustración tomada del libro Historia y religión de los mayas, de J. Eric Thompson.
Foto: Indalecio Cardeña Vázquez.



Figura 8 Pez con nenúfar en la Casa Blanca de la Lectura, de la Acrópolis de Ek Balam, Yucatán.
Foto: Verónica Sánchez Mercader.

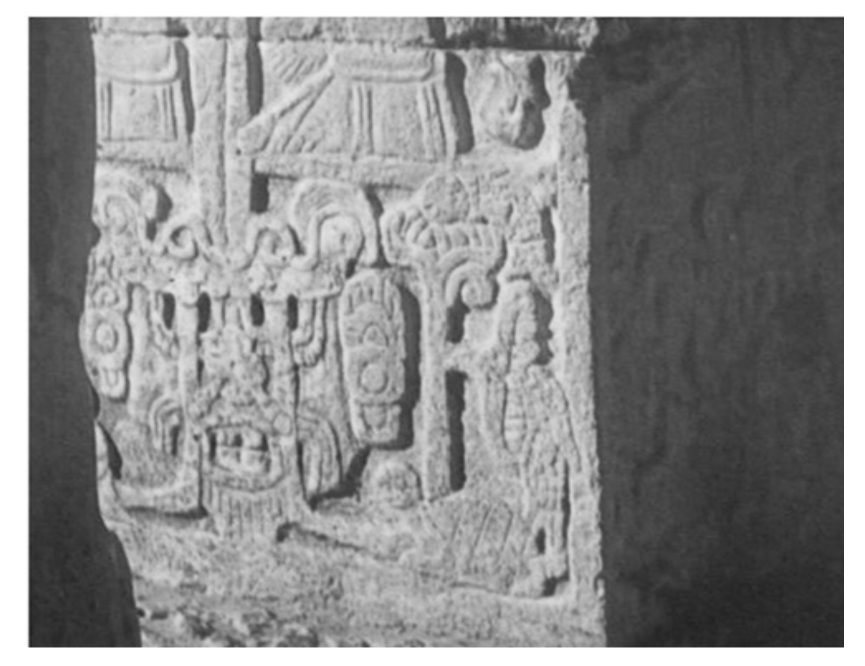


Figura 9 Columna del templo inferior de los jaguares, en el Juego de Pelota, Chichén Itzá, Yucatán, Ilustración tomada del libro El pueblo maya, de Alberto Ruz Lhuillier.
Foto: Indalecio Cardeña Vázquez.

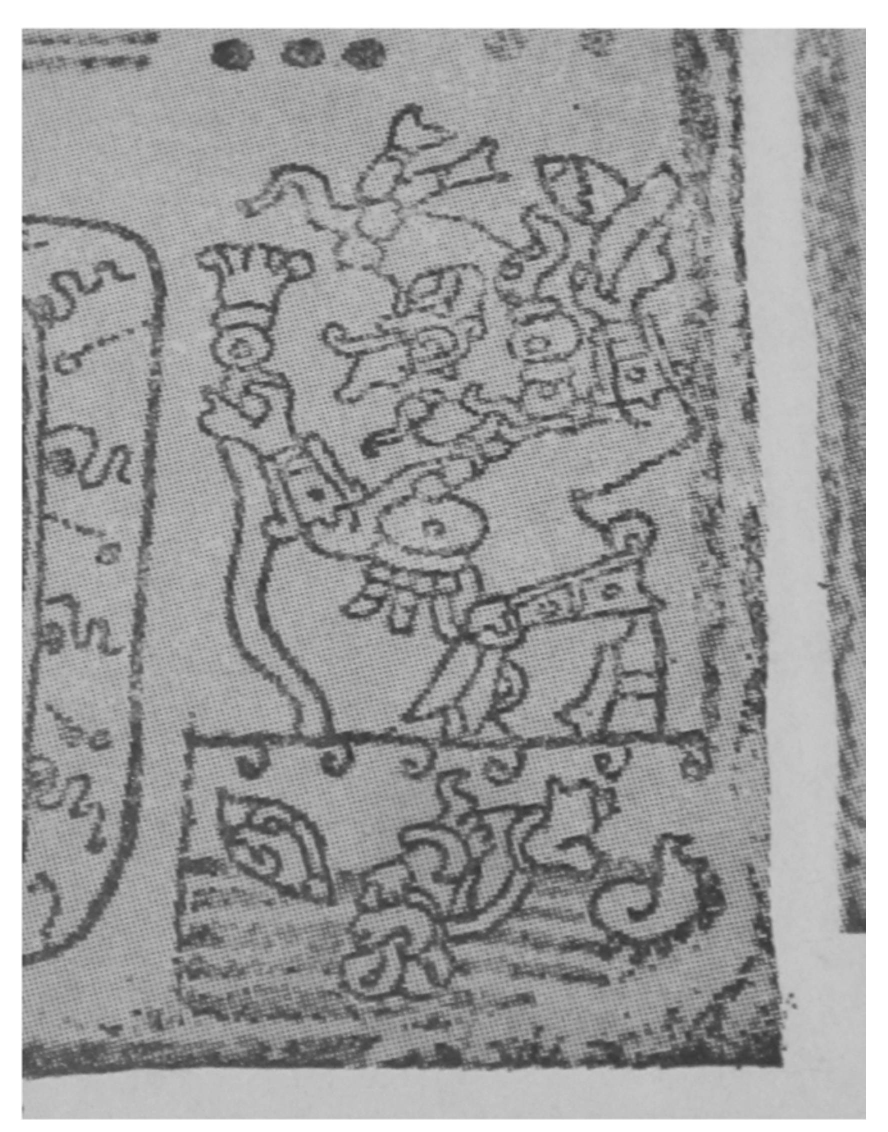


Figura 10 Chaac sosteniendo una flor de nenúfar, p. 67 del Códice de Dresde.
Foto: Indalecio Cardeña Vázquez.

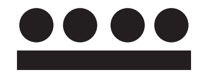


Los números trece y nueve en

La cosmovisión de los mayas contemporáneos

Teresa
Quiñones Vega

Capítulo IX



Los números trece y nueve en **la cosmovisión de los mayas contemporáneos**

Teresa Quiñones Vega
Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro Yucatán



Los antiguos mayas reconocían trece capas del cielo y nueve del mundo inferior, y vinculaban los números trece y nueve con lo masculino y lo femenino, respectivamente. Actualmente entre los mayas sigue vigente dicho vínculo que se expresa sobre todo en diversos rituales.

Este trabajo tiene como objetivo mostrar, a través de ofrendas y de rituales del ciclo de vida y terapéuticos en una comunidad del centro de Quintana Roo, la vigencia que en la cultura de los mayas contemporáneos tienen los números trece y nueve como expresión de elementos claves de su cosmovisión.

Los datos de campo que se presentan derivan de diferentes temporadas de campo del proyecto Etnografía de los pueblos indígenas de



México del Instituto Nacional de Antropología e Historia[1].

COSMOVISIÓN DE LOS PUEBLOS MESOAMERICANOS

Un principio que puede ser considerado fundamental en la cosmovisión de los pueblos del Altiplano Central, según López Austin, es el de la geometría del universo, el cual era compartido por todos los pueblos mesoamericanos (1996; T. I: 8). El mismo autor indica, que en la tradición mesoamericana se puede observar el dualismo o pares de oposición complementarios, tales como: calor/ frío, arriba/ abajo, día/ noche, vida/ muerte, macho/ hembra, 13/9, etc.; al respecto López Austin señala que "a partir de esta gran separación, la geometría se hace compleja, regida por un orden que tiene su máxima expresión abstracta en números básicos y en sus productos: 2, 3, 4, 5, 9, 13, 18, 20, 52 (...), etcétera" (López Austin, 1996; T. I: 59).

Los antiguos nahuas dividían el cosmos en trece pisos celestes o superiores y nueve pisos del inframundo o del mundo inferior. La superficie de la tierra era concebida como un rectángulo y estaba dividida en cruz, en cuatro segmentos, y el centro; cada uno de los puntos tenía asignado un color (López Austin, 1996; T. I: 61-66). Esta representación del cosmos era compartida, en mayor o menor medida por otras culturas mesoamericanas, entre ellas la maya.

EL COSMOS ENTRE LOS MAYAS

De la Garza señala que en el Chilam *Balam de Tizimín* y en el *Libro de los libros de Chilam Balam* se describe sobre la primera época cósmica la "creación y destrucción del mundo", indicando "en el *Katún* 13 *Ahua* se unirán el Sol Poniente y la Luna, por lo que se producirá la noche y al mismo tiempo el amanecer; se trata de la creación de la deidad de los 13 cielos, Oxlahuntikú, y de la deidad de los nueve estratos del inframundo, Bolontikú" (De la Garza, 1998: 45). *Oxlahuntikú* palabra en maya que deriva de: *oxlahun*, trece, *ti'*, de, y *k'u*, dios; *Bolontikú*, de *bolon*, nueve, de *ti'*, de y, *k'u*, dios (Morley, 1980: 206).

Para los antiguos mayas el universo estaba conformado por tres ámbitos dispuestos uno sobre otro: el cielo, la tierra y el inframundo. El cielo estaba dividido en trece estratos o capas; la tierra, era considerada un plano cuadrado, con los cielos arriba y el mundo inferior abajo, éste último, con nueve capas o niveles. En el centro del plano cuadrangular se alzaba una ceiba o *ya'ax che'*, cuyas raíces penetran en el mundo inferior y sus ramas atraviesan las capas del cielo (De la Garza, 1998: 59, 63; Thompson, 1998: 242-243).

Thompson señala que existía un antagonismo entre el cielo y el inframundo. "El cielo, sus poderes y sus personificaciones representan la bondad y la luz que inspiran la confianza y la rectitud; el inframundo, con sus relaciones con la muerte, representa las potencias del mal, a las que pertenecen las tinieblas, cubierta de temibles seres que de ellas salen para hacer daño al hombre" (1998: 243). Pero también, el mismo autor señala, que para los mayas el cielo representa lo masculino y el inframundo lo femenino, y la luz lo masculino y las tinieblas lo femenino (1998: 244).

Así, el trece representando el cielo y lo masculino y el nueve, el mundo inferior y lo femenino, son nociones vigentes en la cultura de los mayas contemporáneos y que permiten entender su cosmovisión, como se verá más adelante.

La información etnográfica que se pre-

1 El proyecto a nivel Península de Yucatán lo coordina la Dra, Ella Quintal, profesora-investigadora del Centro INAH-Yucatán.

senta se recopiló y se observó, básicamente en la población de Tihosuco, Quintana Roo.

LA LOCALIDAD DE TIHOSUCO

Tihosuco se ubica en la región centro o zona maya del estado de Quintana Roo. Tiene la categoría de alcaldía y pertenece al municipio de Felipe Carrillo Puerto, de cuya cabecera dista aproximadamente 90 km.

En la época prehispánica Tihosuco fue cabecera del cacicazgo Couch-uah; durante la colonia en esta región se desarrollo la encomienda y más tarde la hacienda. Las imposiciones en trabajo e impuestos, entre otros factores, motivaron que los mayas se levantaran en armas en 1847, movimiento conocido como la Guerra de Castas. Por la guerra, el pueblo de Tihosuco se abandonó y fue a principio de la década de 1930 nuevamente poblado por mayas del oriente del estado de Yucatán, específicamente de la zona de Valladolid: Dzitnup, Ekpedz, Chichimilá, Tekom, entre otros.

Para 2010 Tihosuco tiene una población total de 4, 994 habitantes, el 88% de la población de 5 años y más, habla lengua maya y el 89% de la población es católica (INEGI, 2010). Las actividades económicas más importantes son la migración al Caribe Mexicano y el trabajo de la milpa. Si bien la milpa ya no es relevante económicamente, ésta y los cultivos que de ella se obtienen siguen rigiendo la vida ritual y ceremonial de la comunidad.

Además de las ceremonias vinculadas a la milpa, en la comunidad se suelen realizar rituales de diversa índole a lo largo del año, tanto a nivel individual, familiar y colectivo o comunitario. La vida ceremonial y ritual de Tihosuco es tal, que puede apreciarse por la existencia en la comunidad de diferentes especialistas rituales: *jmeen'ob* o *ah kin'ob* así llamados entre los abuelos, y que se encargan de dirigir ceremonias agrícolas, diagnosticar y curar, principalmente; curanderos y parteras; rezadores y también rezadoras; priostes, que se encargan de disponer sobre las mesas y altares las ofrendas dedicadas a las diferentes entidades sagradas; también hay especialistas que dirigen rituales como el *jéets méek', p'o' k'a'* (lavado de manos), *mu'ujul* (entrega de regalos a la novia), la entrega de *kuuch* o cargos rituales; así como personas especializadas en elaborar objetos rituales como velas u objetos funerarios tales como coronas, "alas" y cordones.

Antes de presentar algunos rituales en los que aparecen los numerales trece y nueve, en el siguiente apartado se trata sobre algunos números que en la cultura maya han sido y todavía son relevantes entre los mayas contemporáneos.

LOS NUMERALES: TRECE, NUEVE, SIETE Y CUATRO

Entre los antiguos mayas, según Barriga, en los números estaban contenidas las propiedades sagradas del universo. El autor plantea que "la cuenta maya era concebida no como un principio ordenador inventado por los hombres, sino, más bien, como una clave divina para el cabal entendimiento de la cosmogonía" (Barriga, 2010: 275-276).

De acuerdo a Eric Thompson para los antiguos mayas y los aztecas los números trece, nueve, siete y cuatro, tenían una gran importancia ritualística y adivinatoria (1985: 310). Por su parte Morley, indica que para los mayas los números nueve y trece son considerados "afortunados"; para el caso del nueve, por estar asociado "a los 9 escalones que conducen al antiguo paraíso maya o porque ha sido el número de los nueve dioses de las regiones infernales"; y el trece, "porque desempeñaba una importante función en el antiguo calendario, o porque

era el número de los trece dioses... (del cielo)" (Morley, 1980: 52).

Con respecto al número siete, para Thompson estaba relacionado con la tierra, lo cual al parecer lo dedujo por el numeral siete que aparece en el rostro de Itzam Cab, que pudiera ser Ah Uuc ti Cab o Señor-Siete Tierras (Thompson, 1998: 280). Barriga en su libro **Tsik*. *Los números y la numerología maya*, menciona que Frolov (al analizar una gráfica paleolítica) encontró relación de los numerales 7 y 14 con la luna, específicamente el siete corresponde a los cuartos de la fase lunar; los ciclos de la luna están relacionados con los ciclos reproductivos de diferentes especies, incluyendo la humana, de allá la conexión entre el siete con la fertilidad (2010: 23-25). Entre los aztecas este numeral siete era símbolo de abundancia (Martí, 1960: 114). En cualquier caso, estas ideas en torno al número siete: tierra-fertilidad-abundancia no se contraponen, de alguna manera están interconectados.

Entre los mayas contemporáneos, específicamente de la comunidad de Tihosuco, los números trece y nueve están presentes de diversas formas en ofrendas y rituales; igual el número cuatro, pero no así el siete. En Tihosuco sólo se ha observado ofrenda con presencia del siete en un ritual festivo en honor a la Santa Cruz; en esta ceremonia se elaboraron panes grandes o *noj waajo'ob* con diferentes números de "capas" (o pisos): hubo de trece, de nueve, de ocho y de siete pisos; no se puede descartar que esta ofrenda de panes con siete capas tuviera relación con la tierra, la abundancia y la fertilidad, ya que la Santa cruz es una imagen que los mayas suelen relacionar con el maíz, cultivo que requiere de tierra fértil y que conlleva a la abundancia. Habría que señalar que al maíz se le nombra como la "santa gracia", en maya dicen *bolon gracia, bolon* es nueve y de acuerdo a Morley, como ya se mencionó, este número se considera afortunado.

En otras comunidades mayas de la Península aparece de manera nítida el número siete vinculado con la tierra. Por ejemplo en Chemax, al oriente del estado de Yucatán, en rituales como el *Loj*[2] se hace una mesa especial casi al nivel de la tierra para el *alux*[3] y en ella se disponen las ofrendas, entre las que destacan noj waajo'ob o panes de siete capas[4]; aquí se puede observar el número siete y su relación con la tierra, porque la ofrenda es para el *alux* o dueño del terreno (tierra) y por la ubicación de la mesa de ofrendas al ras de la tierra.

Los siguientes apartados se enfocan en ofrendas y rituales en los que aparecen los números trece y nueve, por ser el tema central de este trabajo.

TRECE Y NUEVE EN LAS OFRENDAS A ENTIDADES SAGRADAS

a) Ofrendas a los *yuumtsilo'ob*

Esta entidad, *yuumtsil* o *yuum* significa "dueño". Entre los mayas se cree que todo tiene dueño: cenotes, animales, plantas y por supuesto el monte. Por eso antes de "tomar" algo del monte los mayas suelen pedir permiso al "dueño" o *yuum*, para así evitar accidentes e incluso tener su protección. En Tihosuco, los milperos todavía, especialmente los ancianos, suelen poner ofrendas a esta entidad, por ejemplo, cuando van a tumbar el monte. Un milpero maya dijo

2 Según Barrera (2001: 557) *Loj* se puede traducir como "redimir o rescatar", y Bastarrachea y Canto (2003: 152) indican al respecto "ceremonia de petición que se hace en honor a los "dueños o señores" (espíritus) de los ranchos o terrenos para lograr su benevolencia con los humanos y sus animales".

3 *Alux* o *arux* se traduce como "geniecillo del bosque" o "enano legendario" (Barrera, 2001: 15). El término genérico que usan los mayas peninsulares para referirse a esta entidad sagrada es "dueño" del terreno o monte.

4 Comunicación personal proporcionada por Alejandro Cabrera, investigador del Proyecto Etnografía del Equipo Península de Yucatán.

"hay que sacar permiso, hay que sacar la gracia a los 'yumtsiles' para que no te pase nada mientras trabajas... porque vas a matar a los árboles y quemar". La gracia a la que se refiere el milpero es el *saka',* bebida ritual hecha con maíz; para la tumba se ofrecen trece jícaras. El mismo milpero señaló:

> "si no lo haces (la ofrenda) te pasa algo, te muerde culebra, te caes, algo te tiene que pasar. (También) cuando se cosecha se ponen trece jícaras de *saka'* con elote *pibinal* [o cocido en horno bajo tierra], y se hace un pequeño rezo... estás pagando su trabajo así, si no lo haces, en un año vas a ver puede que no coseches o te enfermes. El jmeen te va a sacar suerte y él te dice cómo está tu deuda y tienes que pagar"
>
> (JC, Tihosuco, Q. Roo, julio 2008).

b) Ofrendas a los santos y "vírgenes"

En Tihosuco durante la fiesta en honor a la Señora Santa Ana, se observó que el prioste, especialista ritual que se encarga de disponer las ofrendas, sirvió nueve tazones con relleno negro y encima de cada traste colocó nueve tortillas; también sirvió nueve jícaras de *saka'.* De las nueve comidas y bebidas servidas, cinco las puso sobre la mesa, las otras cuatro comidas las colocó en "chuyubes" o colgaderas y las puso afuera de la iglesia "marcando" los cuatro puntos cardinales. Como en la iglesia también hay imágenes de los Tres Santos Reyes, el prioste puso comida a cada uno pero los paquetes de tortillas fueron de trece unidades. El especialista ritual explicó sobre el número de ofrendas: "la Señora Santa Ana es mujer es que se le ponen nueve, a los santos y 'el cruz' se ponen trece". En el caso de "vírgenes" las comidas se acompañan de nueve tortillas y en el de los santos de trece. Como parte de las ofrendas a la señora de Santa Ana, se pusieron nueve velas encendidas cuando iba iniciar la novena y durante el rezo se encendieron cuatro, en total fueron trece velas.

En las ofrendas a las entidades sagradas, para el caso de los "yumtsiles" no se aprecia la relación del trece y nueve con lo masculino y lo femenino, respectivamente; y los milperos no supieron explicar el porqué del número de ofrendas. Sin embargo, Pérez Toro indica que en algunas comunidades mayas después de la quema se realiza una ceremonia que consiste en ofrecer *saka'.* El dueño de la milpa ofrece la bebida ritual, para ello distribuye el *saka'* en trece jícaras. "En cada ángulo de la milpa abren un pequeño agujero y vierten el contenido de la jícara correspondiente. En el centro del terreno abren otro hoyo y en él vierten las nueve (jícaras) restantes" (Pérez Toro, 1981: 13). Con base en esta información se puede interpretar que por el número y forma de distribuir las ofrendas, los milperos "representan" el cielo y el mundo inferior, así como las cuatro esquinas del cuadrante y el centro, o sea la estructura del cosmos. Aunque quizá también solo la presencia del número trece como ofrenda "represente" lo sagrado o el cielo. En cambio, en las ofrendas a santos y "vírgenes" se puede ver la relación del trece y nueve con lo masculino y femenino, aunque es importante mencionar que este conocimiento lo tienen solo los especialistas rituales y este número de ofrendas las colocan en imágenes católicas que están en oratorios familiares o que tienen un culto comunitario, pues en los altares caseros a las imágenes católicas, a difuntos y durante la celebración de finados, las ofrendas son en número de cuatro y según la exégesis local, es por las cuatro esquinas o puntos cardinales.

TRECE Y NUEVE EN RITUALES DE CICLO DE VIDA

Aquí solo se tratarán dos rituales en los que se observa la presencia de los números mencionados: el *jéets méek'* y ritos funerarios

JÉETS MÉEK'

Jéets méek' en español significa según Barrera "el abrazo en que se pone la cosa a horcajadas sobre la cintura; llevar a horcajadas" (2001: 204). También es el nombre de un ritual del ciclo de vida de los mayas peninsulares, y en el cual se abraza por primera vez al niño/a en dicha posición. La exégesis local dice que el ritual se debe hacer a los niños a los cuatro meses por las cuatro esquinas de la milpa y a las niñas a los tres meses, por las tres piedras del fogón, sin embargo en la práctica no es así. Para el Equipo Península del Proyecto Etnografía del INAH, el *jéets' méek'* es un ritual de agregación (Quintal y otros, en prensa).

El *jéets méek'* es parte de la cultura maya y quizá uno de los rituales más importantes entre los mayas peninsulares[5]. En Tihosuco se aplicó un cuestionario en torno a este ritual a estudiantes del sexto grado de primaria, y según los datos del cuestionario, todos los niños y las niñas de la comunidad pasan por este ritual sin importar su religión, apellidos, hablen o no los padres la lengua maya, como tampoco la ocupación del padre porque tanto milperos como maestros y empleados hacen a sus hijos el *jéets méek'* (Quiñones, 2006).

En el ritual se usa una mesa y algunos alimentos: huevo sancochado, chaya sancochada, pinole, pepitas tostadas de calabaza y hojas de chaya fresca o granos de maíz. Sobre la mesa se colocan los alimentos mencionados. Cada uno de los alimentos tiene un significado en la cultura maya, por ejemplo, el pinole[6] en lengua maya se dice *k'aj* y también significa "recordar, conocer", se le da a la criatura para que aprenda a recordar, para que no olvide las cosas o tenga buena memoria. Respecto al número de hojas de chaya sancochada o de huevo no hay una norma numérica, pero con respecto a la pepita de calabaza tostada que se usa en el ritual, hubo gente que dijo que mínimo tendrían que ser nueve en caso de una niña y trece en los niños, aunque en la práctica nunca fue así.

La mesa se coloca en la parte central del lugar de la casa donde se hará el ritual y es alrededor de ella que los padrinos con el niño a horcajadas dan vueltas. El número de vueltas se cuentan con las hojas frescas de chaya o con los granos de maíz, si el ritual se le hace a un niño el padrino inicia y pone al ahijado en horcajadas y da trece vueltas, en cada vuelta da a la criatura a "probar" alguno de los alimentos: pinole, pepita tostada de calabaza, huevo sancochado o chaya sancochada; al terminar de dar las vueltas, el padrino entrega el niño a la madrina y ésta hace lo mismo que hizo el padrino. Si se trata de una niña, la que inicia es la madrina, y abraza a horcajadas a la ahijada para dar nueve vueltas alrededor de la mesa y en cada vuelta da a la niña alguno de los alimentos mencionados; al terminar la madrina, el padrino le da nueve vueltas a la niña.

RITOS FUNERARIOS:

En Tihosuco, cuando una persona del pueblo muere, se anuncia su muerte a través de las campanas de la iglesia, si murió una mujer se tocan nueve veces la campana y trece si el que murió fue un hombre, sin importar la edad de la persona que hubiera fallecido aunque sí su estado civil, pues si la persona era soltera se le da el mismo trato que a un niño/a, y no se tocan las campanas o se da el "doble" como dice la gente.

En esta comunidad, tanto a las personas adultas como a los niños/as y a las personas solteras que mueren, se les da una preparación específica. A los niños y personas solteras se les

5 Para mayor información sobre el ritual véase Romero, 1986; Cervera, 2007-2008, Quintal y otros, en prensa.

6 Se elabora con granos de maíz tostados en comal, se muele y se revuelve con miel.

considera seres sin pecados, "inocentes", por eso se les elabora corona y "alas", objetos que se hacen con papel "china" o de seda; al difunto niño o soltero se le ponen estos objetos cuando se le viste para el funeral y con éstos se les entierra. En cambio a las mujeres y hombres adultos y casados que mueren, se les pone un cordón hecho con algodón[7], que algunos miembros de la misma comunidad saben elaborar. El cordón de algodón debe ser de más de un metro de largo, pues al difunto se le pone en la cintura cuando se le viste y con él se le entierra; el cordón lleva nueve nudos y uno de los extremos termina con una cruz. Se piensa que este objeto es importante que lo "lleve" el difunto adulto por los pecados que tiene para que con él pueda defenderse de los malos espíritus que se lo quieran llevar. Un anciano maya explicó sobre el cordón:

> "... los muertos ya adultos tiene que poner un cordón largo, pero de algodón tiene hecho como soga, así lo hagan como una soga, hay quien lo sabe hacer. Lo ponen nueve nudos, como el rosario que utilizamos, nueve nudos así, dice(n) que es su rosario. Entonces bueno pues es la fe de la gente dicen que ese cordón que… se le amarra a su barriga… no amarran bien… porque cuando él lo necesita para dar azotes a los demonios, lo jala y lo pegan (al demonio), así lo dicen, pero es cordón, sólo a los adultos..." (VK, Tihosuco, Q. Roo., abril de 2006)

En ambos rituales de ciclo de vida están los números trece y nueve relacionados con lo masculino y lo femenino, respectivamente. En el *jéets méek'* sobre las vueltas entorno a la mesa, los especialistas que dirigieron los rituales coincidieron en que el número de vueltas que los padrinos/ madrinas dan al niño/ niña, depende del sexo de la criatura: nueve vueltas cuando es niña y trece vueltas si es niño. Esta explicación es compartida por la mayoría de la población. Otro ritual de ciclo de vida en el que se observó el nueve relacionado con lo femenino fue en Bacabchén, Campeche, en la región conocida como Camino Real; la ceremonia observada fue la entrega del *mu'ujul* o pago del "precio de la novia", parte del *mu'uju*l lo constituyen las alhajas y otros objetos, que se entregan en un plato decorado con nueve flores de mayo blancas (*Plumeria rubra*)[8], nueve botones de la misma flor y nueve ramas pequeñas de ruda (*Ruta graveolens* L.). Aquí claramente el número nueve está asociado a lo femenino (Quintal y otros, en prensa).

En los rituales de preparación del difunto, se ven también los números mencionados, especialmente en el momento del toque de la campana para anunciar la muerte de un miembro adulto. También, en esta preparación se le dota a la persona fallecida de ciertos implementos para enfrentar al mundo donde entrará; para el caso de los "ángeles" (niños y solteros) parece no haber mucho problema, no así para los adultos casados que se llevan un cordón, el cual algunos consideran es un "rosario" por los nueve nudos, aunque en realidad un rosario tiene diez cuentas, y que le servirá para enfrentar al mal o al demonio que pretenderá llevárselos y evitar que entren al cielo. Quizá los nueve nudos del cordón tengan relación con las nueve capas o niveles del mundo inferior, espacio al que se dirigirá el muerto.

TRECE Y NUEVE EN RITUALES DE CURACIÓN:

7 En el pueblo en varios solares se cultiva el algodón por su uso ritual que no es exclusivo de los ritos funerarios, pues el hilo sirve como pabilo y se elaboran las velas de cera que se usan en diferentes celebraciones. En el Museo de la Guerra de Castas de la comunidad tienen un jardín de plantas donde hay plantas de algodón y parte del recorrido del museo incluye el jardín y mostrar el hilado del algodón, ya que antes de que iniciara la guerra en 1847, en esta región fue un cultivo importante.

8 Los nombres científicos de las plantas que se mencionan en el trabajo se tomaron de Barrera y otros, 1976, con excepción de la ruda que se tomó de Vara, 1995.

En este apartado sólo se hará referencia a algunos rituales de curación dirigidos a recién nacidos. Los recién nacidos son seres vulnerables, especialmente durante las primeras semanas, por eso se acostumbra poner en la puerta de la casa hojas de anona (*Annona cherimola* Miller), las cuales sirven para anunciar que hay un recién nacido y también porque éstas hojas tienen la cualidad de "cargar" el mal viento que pudiera rondar la casa, de hecho estas hojas al "recibir" los malos vientos suelen quedar oscuras o quemadas. Una de las partes más vulnerables del recién nacido es el ombligo, pues se cree que por éste "entra" el mal viento.

Entre los cuidados que se le dan al niño en estos días es "secar" el *tuuch* u ombligo, así también llaman al pedazo de cordón umbilical que el médico o partera le dejó al niño al nacer, con la intención de que el *tuuch* se "caiga" pronto, pues además de ser una vía para que "entre" el mal viento, mientras no caiga, también puede "cargar" el dolor de una embarazada o de una mujer menstruante. Por eso se procura secar el *tuuch* y para ello se pone a calentar un diente de ajo, una vez caliente se pone en una tela o trapo limpio junto con una ramita de ruda y albahaca (*Ocimum micranthum* Willd.), y la tela con las yerbas[9] se va poniendo o pegando alrededor del ombligo de la criatura, si es niño se le pega el trapo trece veces y nueve si es niña.

Otra preocupación de las madres es que el ombligo de la criatura quede "saltado" o sobresalga, que quede como "botón", ya que se cree que siendo adulto puede lastimarse fácilmente, además por cuestiones de estética. Para que el *tuuch* no se "salte" y quede "adentro", la madre como medida de prevención pone su dedo meñique sobre el *tuuch* y lo empuja hacia abajo muy suave para no lastimar a la criatura, lo hace nueve veces, sea niño o niña, pero esto se hace cuando se está ocultando el sol y la madre debe decir mientras empuja el *tuuch* "anda tras el sol, anda tras el sol". Una mujer maya explicó por qué debe hacerse esta acción al niño cuando se está ocultando el sol, dijo: "en la tarde el sol se guarda, se va hacia abajo para volver a salir hasta el otro día, así al decirlo y empujar el *tuuch*, éste sigue al sol, se mete". Al respecto, Celinda Gómez registró la frase en lengua maya *xen tuuch, xen tu pach k'in* (vete ombligo, vete tras el sol) y que debía repetirse la frase nueve veces (1995: 47).

Mientras a la criatura no se le caiga el *tuuch*, también puede ocurrir que éste se "salte", una situación que provoca lo anterior es que en el cuarto del niño entre una gallina a ovar, si esto ocurre entonces hay que agarrar el huevo recién ovado, y así calientito, se le dan nueve vueltas alrededor del *tuuch*. Y es que cuando ova la gallina puja o hace fuerza y el niño al escuchar a la gallina hace lo mismo, puja y eso ocasiona que se salté su ombligo. También una mujer embarazada puede provocar que se salte el *tuuch* del niño/ a, para evitarlo la mujer debe regalar un poco de su saliva, la cual se mezcla con hojas de limón, albahaca, anona y un ajo, esa mezcla se pone en un trapo y éste con el contenido se le va poniendo al niño alrededor de su *tuuch* nueve veces.

Como se puede ver, en algunos rituales de curación aparecen los números trece y nueve vinculados con lo masculino y lo femenino, dependiendo de si es niño o niña, respectivamente. Sin embargo, en otros rituales esta relación no ocurre, como el curar o prevenir que el *tuuch* de la criatura no quede saltado, aquí aparece el nueve y al pedir a la gente que explique el porqué de este número, por lo general solo dice "de por si son nueve". Retomando el planteamiento de Quintal y otros (2003) con respecto a la idea del inframundo, de que "… se

9 En la misma comunidad se recopilaron varias recetas para "secar" el *tuuch*, aunque el procedimiento fue siempre el mismo.

encuentra contenida en el discurso cosmológico relativo al movimiento solar; al ponerse el sol pasa al otro mundo, en donde se fortalece y recicla para resurgir de nuevo al día siguiente". Entonces, es posible que en estos casos de prevención/curación el nueve represente más bien el mundo inferior, pues la intención de estos rituales es que el ombligo se vaya adentro, abajo. Tal como explica Gómez Navarrete "el sol se esconde, baja al inframundo; el ombligo baja con el sol" (1995: 77).

COMENTARIOS FINALES

Al parecer entre los mayas de Tihosuco la asociación más frecuente de los números trece y nueve es con lo masculino y lo femenino, respectivamente, y no su vínculo con el cielo y el inframundo, aunque en ocasiones sí aparece dicha correspondencia. El trece se le vincula más con ideas católicas: los doce apóstoles y Jesús. Por lo general, la gente suelen decir "de por sí así es" o "así me lo enseñó mi papá o mi abuelo", no obstante, como se pudo apreciar los mayas contemporáneos siguen usando estos números en ofrendas y diversos rituales, en los cuales dichos numerales se presentan en las vueltas, en los objetos rituales o en los toques de campana, e incluso los mayas sin saberlo "representan" a través de sus prácticas rituales el modelo cosmogónico de sus ancestros.

BIBLIOGRAFÍA

Barrera Marin Alfredo, Alfreda Barrera Vásquez y Rosa Ma. López Franco
1976 *Nomenclatura etnobotánica maya*, INAH, México.

Barrera Vásquez, Alfredo (dir.)
2001 *Diccionario Maya*, Editorial Porrúa, México.

Barriga Puente, Francisco
2010 **Tsik. Los números y la numerología entre los mayas*, INAH, México.

Bastarrachea, Juan Ramón y Jorge Canto (coords.)
2003 *Diccionario maya* popular, Gobierno del Estado de Yucatán, Mérida.

Cervera Montejano, Dolores
2008. "El hetsmek' como expresión simbólica de la construcción de los niños mayas yucatecos como personas", en Revista *Pueblos y fronteras digital.* Publicación digital semestral. PROIMMSE-IIA-UNAM, No. 4, diciembre 2007-mayo 2008.

De la Garza, Mercedes
1998 *Rostros de lo sagrado en el mundo maya,* Paidós, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, México.

Gómez Navarrete, Celina
1995 *Fórmulas mágicas,* s/e, Mérida.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)
2010 Censo de Población y viviend. Quintana Roo. Consultado en línea: http://www3.inegi.org.mx/sistemas/iter/entidad_indicador.aspx?ev=5 [20-08-2012].

López Austin, Alfredo
1996 *Cuerpo Humano e Ideología,* UNAM, Tomo I, México.

Martí, Samuel
1960 "Simbolismo de los colores, deidades, números y rumbos", en *Estudios de cultura náhuatl*, IIH-UNAM, Vol. 2, pp. 93-127. Consultado en línea: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn02/019.pdf [08-01-2013].

Morley, Sylvanus
1980 *La civilización maya*, FCE, México.

Pérez Toro, Augusto
1981 "La agricultura milpera de los mayas de Yucatán", en Luis Várguez (Recopilador), *La milpa entre los mayas de Yucatán,* UDY, Mérida, pp. 1-28.

Quintal, Ella, Juan Ramón Bastarrachea, Fidencio Briceño, Martha Medina, Beatriz Repetto, Lourdes Rejón y Margarita Rosales
2003 "*U lu'umil maaya wíinikoʼob.* La tierra de los mayas", en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio,* INAH, Vol. I, México, pp. 272- 359.

--------------, Teresa Quiñones, Lourdes Rejón, Patricia Balam, Jorge Gómez e Iván Solís.
"Rituales del ciclo de vida entre los mayas de la Península de Yucatán", en prensa

Quiñones Vega, Teresa
2006 "La vida ritual de los mayas macehuales de Tihosuco, Q. Roo", Informe de campo del Proyecto Etnografía de las Regiones indígenas de México, segunda etapa, línea procesos rituales, Centro INAH-Yucatán.

Romero de Nieto, Carmen
1986 *El Jet's Mek'*, Dirección General de Culturas Populares-SEP, Unidad Regional de Yucatán, 1ª Edición, México.

Thompson, Eric
1985 *Grandeza y decadencia d los mayas*, FCE, México.

1998 *Historia y religión de los mayas*, Siglo XXI, México.

Vara Morán, Adelaido
1995 "La dinámica de la milpa en Yucatán: el solar", en Efraím Hernández X, Eduardo Bello y Samuel Levy, *La milpa en Yucatán*, Colegio de Posgraduados, Tomo I, Texcoco, pp. 225-246.



Los dioses, los vientos y los humanos en

La interpretación maya contemporánea de la historia

Jorge L.
Gómez Guzmán

Ella F.
Quintal Avilés

Capítulo X

Los dioses, los vientos y los humanos en **la interpretación maya contemporánea de la historia**

Jorge L. Gómez Guzmán
Ella F. Quintal Avilés
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
CENTRO INAH-YUCATÁN



INTRODUCCIÓN

El relato mítico que se presenta fue contado por Don Pedro Uicab Canul, *jmeen* de Hunucmá, Yucatán, en diciembre del 2000, en el marco del Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México del Instituto Nacional de Antropología a Historia (INAH). Relato o "historia antigua" como él le llamó, que gentilmente nos contó en español en las frías mañanas de un diciembre.

La narración mítica describe la forma en la que progresivamente se pobló la tierra a partir de la pareja progenitora *U K'iin Yóok'oj Ka'* (el sol de la tierra) y *U Sáasij Yóok'oj Ka'* (La claridad de la tierra: la luna), ubicada en tiempos míticos; proceso que se compone de tres etapas, signadas por tres uniones de parejas, la última de las cuales, es considerada la procreadora de la "raza maya-quiche",

la que finalmente pobló la tierra, al menos la de Hunucmá, según don Pedro. Se propone que estas uniones de parejas, incluyendo su descendencia, debe interpretarse como la forma en la que en el mito se describe el proceso seguido por los dioses para crear la humanidad que actualmente puebla la tierra, y en especifico, la génesis de los mayas prehispánicos y, como sus herederos, los mayas contemporáneos; en este sentido, este proceso debe entenderse como de humanización creciente, en el que los marcadores que señalan la presencia humana son el casamiento, las relaciones sexuales como mecanismo de reproducción, la instrucción y el trabajo como forma de obtener los medios de vida y, de manera implícita, de diferenciación con los animales. En tanto mito, el punto de partida es un estado de vida en cierta forma idílico y de interacción y convivencia entre seres espirituales y animales.

En la segunda parte del relato, se habla de los seres humanos que se encuentran en toda la tierra, seres a los que el relator nombra "raza *cruzo'ob*"o "raza maya-quiche", resultado de la unión de la raza que tiene como antepasados a los míticos *p'uuso'ob* con lo que el relator llama los pueblos quiches. En esta fase de la historia se menciona la presencia del héroe cultural *Kukulkan* quien les enseña a realizar muchos trabajos y actividades que garanticen la reproducción de los seres humanos que pueblan la tierra maya. Este héroe cultural, les profetiza la llegada a estas tierras de seres superiores que los conquistarán y someterán a condiciones de explotación, situación que se acompañará del desplazamiento de la religión ancestral heredada por la religión de los conquistadores.

Pero, de igual modo, *Kukulkan* les anuncia que tal situación de opresión será superada cuando el antiguo dios *Ak'an Lu'um* (rugido de la tierra) retorne para destruir el estado de explotación y de nueva cuenta se restaure la antigua religión, fundamentada en la adoración al Dios *K'axbil Che'* (cruz "amarrada").

El último aspecto del relato refiere nociones centrales de la relación sociedad naturaleza con base fundamentalmente en la concepción de la tierra como madre, del agua como hermana y que son enseñanzas que derivan de la religión maya y, en este sentido, en el relato se opone esta cosmovisión a la que corresponde a la "occidental" que se caracteriza por separar la naturaleza de la sociedad y considerar a la primera como un reservorio de elementos que el ser humano puede utilizar, indefinidamente, para garantizar su "desarrollo" y bienestar. (Ver Descola, 2001: 101-104)

La forma en la que se aborda el análisis del mito se estructura presentando, en primer término, el fragmento del relato tal y como el especialista ritual lo ha narrado, a continuación se lleva a cabo el ejercicio interpretativo correspondiente; lo que significa que esta actividad se realiza utilizando el *corpus* teórico propio de la antropología, lo que implica intentar acceder a otra racionalidad, a otra lógica de significación y de conocer distinta al andamiaje conceptual del antropólogo, lo que implica el riesgo de no lograr la comprensión total del sentido de la construcción narrativa.

LA ERA DE LOS "P'UUSITOS" Y LA DESCENDENCIA DE LOS PADRES ENGENDRADORES: *U K'IIN YÓOK'OJ KA', U SÁASIJ YÓOK'OJ KA'*

> "Entonces, surge la leyenda de que en el monte había una vez una duendecilla. Allá cimentaba, cantaba y bailaba con todos los animales, ella conversaba con toda clase de animales y todas las clases de animales la entienden fácilmente; esta es una historia muy antigua."
>
> "Un día de esos se acercó un venado hermoso a donde estaba la muchacha; entonces,

> la muchacha lo empezó a acariciar y todo, y el venado durante tres días estuvo allá, y pasado este tiempo se retiró. Al retirarse el venado, la mujer decía: dios mío, ¿cuándo vendrá otra vez el venadito?, porque está muy bonito…y al mismo tiempo, al mes sintió que estaba embarazada y entonces se lo dijo a su mamá, y el papá le preguntó ¿qué te pasa? ¿Quién es el desgraciado que te dejó mal? ¿Cómo te pasó eso hija?, y la muchacha dijo: a mí nadie, sólo el venado que vino y que esto y que lo otro, no sé."
>
> "El segundo término es de que en otro campamento se encuentra otra muchacha y allá, el pavo de monte se convirtió en un hermoso faisán, pero bonito, y entonces la muchacha lo empezó a apreciar o sea, la muchacha lo empezó a acariciar y todo eso, y la muchacha también quedó embarazada."

Esta primer parte del relato se ubica en el momento en el que los *p'uuso'ob* poblaban la tierra. De acuerdo al narrador, éstos vivían o tenían sus casas en donde ahora se localizan los "mules"[1] y les considera como los primeros seres que poblaron la tierra; poseían la capacidad de transformarse en animales y embarazar a una mujer tan sólo con la mirada o con que ésta lo acariciara. Este hecho el narrador lo cuenta de la siguiente manera: "porque aunque no se metan con la mujer, sólo con su presencia queda la mujer embarazada, sólo con su mirada o sí la mujer lo aprecia, con eso ya es suficiente para que quede embarazada." De esta forma, se comprende que quienes embarazaron a cada una de las duendecllas mencionadas fueron *p'uuso'ob* convertidos en venado y en pavo de monte (faisán).

En esta primera parte de la narración veremos entonces, un estado pre-humano, idílico en donde las duendecillas son felices y pueden comunicarse con los animales, apreciación que se confirma con la presencia de los *p'uuso'ob*, que de acuerdo con de la Garza (1998: 56-57) corresponden a "la primera edad del universo en la que existieron los *saiyamwinko'ob* , mediadores entre la cielo y la tierra, se les describe como enanos jorobados o encorvados y que eran trabajadores y ágiles, quienes construyeron las grandes ciudades antes de que fuera creado el sol…los *saiyamwinko'ob* eran sabios chamanes que conocían múltiples secretos de dominar el agua y el viento…" y, como hemos visto, la capacidad de transformarse a voluntad en animales, aspecto que se encuentra vinculado con la noción de *way*. Lo anterior coincide en líneas generales con lo planteado por Thompson (1984:408-410) quien logra "reconstruir una serie yucateca de cuatro creaciones y tres destrucciones del mundo" a partir de información proporcionada por Tozer, Redfield y Villa. En la primera creación "los *zayamuincob* construyeron los sitios arqueológicos hoy en ruinas y los grandes caminos de piedra mientras el mundo estaba todavía en tinieblas, antes de creado el sol. Eran enanos, pero podían llevar a cuestas grandes pesos. Los llamaban también *p'uz*, jorobados o concorvados…tenían poderes mágicos y les bastaba silbar para que las piedras se ordenaran debidamente en los edificios o para que la leña fuera por sí misma del monte al hogar".

El narrado del relato describe brevemente la forma de vida de estos seres y de cómo desaparecieron: "Cada vez que amanecía veían que estaba bajando el agua. Un día de esos subieron a rogar al dios *Akan Lu'um*, fue un día que amaneció seco. En esta ocasión el dios *Akan Lu'um* les dijo: hoy me voy porque vendrán personas que traerán esclavos y someterá a duros trabajos por ser esclavos de ellos, con su religión de ellos. No me olviden nunca porque yo volveré. Cuando regrese recuperaran a sus dioses; sus dioses tendrán fuerza otra vez, y puedan poblar

1 En el diccionario Maya Cordemex *muul* significa cerro hecho a mano, cerro (Barrera Vázquez, 1980: 538), cerro artificial, de acuerdo al Diccionario Maya-Popular (Bastarrachea y Canto, 2004:170)

otra vez la faz de la tierra de los antiguos mayas. Se cuenta que los p'uusitos empezaron a llorar, a gritar, y entonces llegó un viento fuerte y mucha lluvia, lluvia." [2]

Retomando la secuencia del mito podemos decir que la fecundación de las mujeres-duendecillas, por parte del venado y del pavo de monte bajo la forma de faisán, sin la existencia una relación de pareja legitimada y destacando que aquella no fue producto de una relación coital, indica la condición no humana de los seres involucrados, y como describiremos más adelante, en la narración se nos revela que el venado y el faisán son en realidad íiko'ob, vientos o espíritus. Por lo que los p'uuso'ob son considerados, de alguna manera, ontológicamente distintos al grupo al que pertenecían las duendecillas. El recurso de los p'uuso'ob de adoptar la forma de venado y de faisán, no es más que el procedimiento mediante el cual se supera la discontinuidad que impone la diferenciación ontológica mencionada, en la medida que "las duendecillas" interactuaban en su mundo con los animales

El relato menciona que el padre de la duendecilla que fue embarazada por un venado acudió con el *jmeen* (especialista ritual) para que le explicará el suceso, este les dijo:

> *"Tienen que darse un cambio. Las razas de ellos se va a multiplicar en dos razas, del tuyo va a nacer un príncipe y ese príncipe va a dotar (mejorar) más todavía la raza, y van a ser más superior que ustedes. Entonces, al mismo tiempo, en otro lugar estaba sucediendo lo mismo con la otra muchacha, y entonces fue el jmeen de allá y empezó a decir: sabes qué, de lo que traes, una princesa va a salir, que va a multiplicar la tierra y va a multiplicar la tierra con otros, o sea, con otra raza más superior que la de ustedes".* Y también les dijo que no se preocuparan por el cuidado de las embarazadas porque "…el viento (*íik*) que 'las perjudicó' no las va a dejar, sino hasta que nazcan los niños, porque él va a estar cuidando todo el tiempo de la mujer," compromiso que los vientos cumplieron al brindarles a las gestantes alimentos, que dejaban a la puerta de sus viviendas cada mañana y que consistían en jícaras de *sakab*, jícaras de sopa o *kool*, miel y gallinas asadas. Nótese que estos alimentos son semejantes a los que en los rituales contemporáneos se ofrecen a las entidades sagradas (dueños e *íik'o'ob*).

Cumplidos los nueve meses de gestación llegó el alumbramiento, la mujer que fue fecundada por un venado dio a luz un niño y del segundo embarazo, en el que el padre fue un pavo de monte, nació una niña. Al nacer los infantes, los *jmeeno'ob* (de cada uno de los grupos a los que pertenecían las duendecillas ahora madres) hicieron un ritual con la finalidad de comunicarse con los padres de éstos y, fue en este marco que en el que "…llegó un *íik* o viento, y les dio a conocer el destino de los infantes:

> *"Que no piensen nada, porque son mis hijos y a mis hijos los cuidaré y los prepararé para que sean hombres, para que más tarde sean los pobladores de la tierra. Pero durante el tiempo de su niñez yo los voy a mantener, no lo piensen, no preocupen."*

Al igual que durante la gestación, el alimento de los niños era proporcionado por los vientos y se narra que eran del mismo tipo con los que se alimentó a las madres.

La pareja de niños, que en el futuro se convertirían en los padres progenitores de los hombres, eran aún seres, que en cuanto eran hijos de los *p'uuses*, el narrador los identifica como vientos-*íik*.

El mito continúa y cuenta que

> *"…la niña y el niño crecieron, y la primera se convirtió en una muchacha y el niño en un muchacho; y entonces como a la edad de 10*

2 La idea de que los *p'uusitos* desaparecieron por medio de un diluvio, se encuentra en Thompson en el que se dice que "…se olvidaron de adorar a Dios y éste les envió una inundación que acabo con ellos". (1984:409).

> *años o de 12 años se empezaron de juntar. Se juntaron y cantaban, y ya preparaban su fogata, porque prendían su candela y venían los animales y empezaban de bailar y de cantar, y los animales empezaban de cantar y hacer otras cosas, como si fuera una fiesta natural. Ellos hacían sus fiestas, sus danzas y todo eso y cuando terminaba la fiesta cada uno se iba a su casita."*

En este apartado de la narración es conveniente reparar en tres hechos, la presencia del *jmeen* y su papel de intermediario o ser especializado en la comunicación interespecífica con la cualidad de entablar comunicación con los *p'uus'ob*, que como ya se señaló, son considerados como seres *íik'* o espirituales, tal y como en la actualidad son considerados. El tipo de comida con la que se alimenta a las madres y a sus hijos, es exactamente igual a la que se ofrece a las entidades poderosas en los rituales agrícolas o propiciatorios que actualmente se practican en las poblaciones mayas de la península, quienes "toman" el aroma o la parte no sustancial de los alimentos y los humanos toman la parte material de los mismos. Es importante mencionar que la forma animal que los *p'uuso'ob* toman para acercarse a las duendecillas, uno como venado y el otro como faisán (aunque antes era un pavo de monte), expresa simbólicamente la relación que éstos mantienen con el sol y con la luna, de la Garza (1998) menciona que el venado se asocia con el sol y el pavo de monte con la noche y por extensión con la luna, aspecto que se encuentra relacionado con el hecho de que el hijo del venado es un niño y del faisán, una niña.

LOS JÓVENES SE CASAN Y SE MULTIPLICAN

El relato menciona que cuando los jóvenes alcanzaron la edad adecuada, el muchacho se "enamoró" de la muchacha, y ésta se lo comunicó a sus padres quienes consultaron al *jmeen* para que les dijera qué era lo que tenían que hacer. Y el *jmeen* habló y dijo:

> *"Está sentenciado de que ellos van a poblar la tierra y tienen que unificarse, pero para eso se tienen que casar, para que puedan poner la nueva raza que poblará la tierra."*

Fue el momento en el que los jóvenes fueron nombrados por primera vez, el varón llevó por nombre *U K'iin Yóok'oj Ka'* (el sol de la tierra), y la muchacha *U Sáasij Yóok'oj Ka'* (claridad de la tierra). *U K'iin Yóok'oj Ka'* significa según el narrador "Dios Sol", y el nombre de la muchacha es "Diosa de la luna". De esa manera se creó el sol y la luna, de esta forma lo profetizado se convirtió en realidad, lo pensado en el pasado que sería el futuro, ahora era el presente.

Y llegó el día en el que los muchachos desearon casarse y el *jmeen* preguntó a los dioses qué debían hacer, a lo que éstos respondieron:

"Que hagan el rito, que hagan la fiesta y todo lo que se pueda. Hicieron su diadema de la muchacha y, el día de la boda se concentraron toda clase de animales, hasta tortugas, sapos y todo; y toda clase de pajaritos y empezaron de cantar, de bailar allá ellos.

Una vez casados los jóvenes iniciaron su vida como pareja, pero las relaciones sexuales concomitantes, se explica, las realizaban únicamente durante la luna llena. Aspecto que se narra de la siguiente manera: "…pero eso sí, ellos no es que estén casados o que estén unidos todo el tiempo, y nada más se acercan, uno del otro, durante la luna llena. En cada luna llena se llegan a unificar."

De esta manera nació el primogénito. La pareja lo empezó a instruir, lo educaban para que aprendiera la forma en la que llevaría su vida, a reconocer su destino en tanto que su misión era poblar el mundo y convertirse en el principal "caciques" de éste.

Como se ve, en esta fase del poblamiento de la tierra, los padres de la futura humanidad

adquieren nombre (el Dios sol y la Diosa luna) pero se les sigue pensando como viviendo en un estado idílico, como había sido el de sus madres, las duendecillas, ya que en el grupo de convivencia se encuentran todos los animales que se les piensa viviendo en casas. El acto de engendramiento ahora se encuentra mediado por el "enamoramiento" y por el casamiento, a diferencia de la primera unión en la que las mujeres fueron literalmente tomadas por los *p'uuso'ob*. Son hechos culturales que marcan la diferencia con la primera procreación, en donde se encuentran ausentes el tener nombre, "el enamorarse" y el casarse. Estos tres hechos culturales funcionan como indicadores del tránsito de esta segunda generación a un estado más cercano a la condición humana, aunque son considerados Dioses. Junto a estos tres demarcadores humanizantes se encuentra el hecho de que el primogénito es socializado por el padre y la madre, quienes se infiere, fueron a su vez instruidos por sus abuelos *iiko'ob* para que engendraran a sus descendientes que a su vez poblarían el mundo. Se encuentra en el proceso descrito, una humanización que va alejando de manera progresiva a las nuevas generaciones de su condición de "dioses", o propiamente hablando, de *íiko'ob*.

El mito menciona que la diosa *U Sáasij Yóok'oj Ka'* muere al nacer su segundo hijo nombrado *Sáasij Áak'ab* (*Claridad de la noche*) y el dios *K'iin* o *Sáasij K'iin* se queda sólo, y se cuenta que empezó a llorar y llorar y, como los hijos eran varones, el poblamiento de la tierra se veía comprometido. De nueva cuenta los *jmeeno'ob* preguntaron a los dioses "¿qué pueden hacer para que tengan a una mujer de esa raza?"

Esta dificultad se resuelve al considerar que en algún otro sitio nació una niña que se llamaba igual que la diosa muerta, *U Sáasij Yóok'oj Ka'* (el narrador comenta que la niña tenía el mismo nombre que la fallecida "porque no sabían otros nombres y nada de eso). De esta manera, llegó el tiempo en el que uno de los ahora muchachos visitó a la ahora jovencita, se enamoraron y se casaron. Del primer parto de esta unión nació una niña y del segundo un niño, se dice entonces que "ahora eran dos, una pareja así"; las condiciones para continuar el poblamiento de la tierra estaban garantizadas.

Si bien hasta ahora los matrimonios no eran entre hermanos, este último sí lo es pues se trata de un matrimonio entre los descendientes de la unión de *U Sáasij Yoóoko'oj Ka'* y *Sáasij K'iin*, de esta manera, la raza que pobló la tierra tienen como progenitores a hijos provenientes de un mismo linaje, la de los *p'uuso'ob*. (ver figura núm. 1)

LA RAZA CRUZO'OB O MAYA-QUICHE Y EL POBLAMIENTO DE LA TIERRA

Entonces, se relata: "… de eso se fue multiplicando, ya se empezó de poblar la tierra porque se fueron multiplicando, entonces ya estaba poblada la tierra con su raza de ellos, entonces ya cuando de repente en un momento dado, como si despertar hicieran ellos (los dioses), dijeron:

> - ¿Cómo estámos viviendo aquí?
> - ¿Por qué sólo casa de bajareque tenemos? Por qué sólo de esta manera tienen hecho su casita?, además, en esos tiempos, esta raza vivían de raíces y de miel, y la sopa que le daban [los dioses] así."

La tierra finalmente se encontraba poblada, pero los grupos que la habitaban no producían sus alimentos y no vivían en buenas condiciones y al parecer tampoco tenían conciencia plena de su forma de vida, por eso se dice que "de repente, como si despertar hicieran", y se dieron cuenta de su situación.

"Después de 500 años, después de la exis-

tencia de los *p'usitos*, entonces surge la leyenda de que la raza de los *p'usitos* se 'cruzó' con otra raza de la que surgió la raza *cruzo'ob* o maya-quiche. Y se cruzaron las dos razas, y entonces se le dice maya-quiche, porque dos razas se estaban multiplicando para poblar la tierra."

Considerando que el linaje se establece por vía paterna, se puede decir entonces que la duendecillas, las que vivían en el monte y convivían con los animales, era la raza de los quiches mientras que la de los varones era la raza de los *p'uuso'ob*, por tal razón la raza de los que finalmente poblaron la tierra resultaron de tal 'cruzamiento', por eso se les conoce también como *cruzo'ob* o maya-quiché.

"Entonces, ya se estaban ampliando más, ya estaba quedando más grande la raza, y ya estaba bajando la raza, ya está. Entonces desde eso, surge de que un día de esos vino una lluvia y un viento y entonces se escuchó:

> *Ustedes ya poblaron la tierra y ahora a trabajar en su cuenta de ustedes para que se alimenten, porque ya otra nueva vida van a dar ustedes."*

Y de esta manera, la formación de una nueva raza concluyó. En este fragmento de la narración aparecen dos marcadores que indican la plena humanización de la raza de los *cruzo'ob*, el "despertar" o toma de conciencia que puede ser asimilado al *na'at*, entendido como juicio, razonamiento, razón natural del hombre (Barrera, 1980:560), a semejanza de lo que les sucedió a los progenitores del cristianismo quienes en el momento de comer el 'fruto prohibido' develaron su entendimiento. Así también, se esclarece que mediante el trabajo la nueva humanidad se agenciará los productos necesarios para su alimentación, estableciéndose de esta manera la interacción del ser humano con la naturaleza y de la que deriva, como veremos posteriormente, la forma particular en la que se concibe esta interacción; de manera inequívoca encontramos entonces, al trabajo como el acto cultural fundamental que cierra finalmente este proceso.

Aunado a este hecho, se produce la muerte del dios *K'iin-abuelo* quien ya se encontraba anciano y les dice antes de su partida:

"*Mis hijos, ya me voy y yo los dejo aquí, pero les dije todo lo que les enseñé, todo lo que vieron y deben de seguirlo y no deben olvidarlo*. Entonces, surge que la leyenda dice: un día de esos murió el dios *K'iin*, para quedar nada más *Sáasij K'iin* y *Sáasij Áakab.* Entonces, ya después de eso empezó haber cambios, y en otros lugares ya se estaba poblando con otras razas. 500 años después de la vida de los *p'usitos*, ya se cambió. 500 años, antes y después, y según se dice que mientras sea más la tierra, van a ver más razas." De esta manera se cumple la profecía que al principio se mencionaba, de los hijos de las duendecillas y de los *p'uuso'ob* nacería la raza que poblaría la tierra y, sus hijos se convertirían en los caciques de toda la comarca.

Es en esta fase en la que el relato cuenta que el dios Kukulkan, como héroe cultural, aparece y enseña a los seres humanos a trabajar. Se dice que de este dios Kukulkan que "no se sabe de dónde vino, o si es blanco o negro, no se sabe, y es el que se puso a enseñar toda clase de trabajos a los de la esa raza."

Pero si bien este dios les enseñó a trabajar también les profetizó el advenimiento de tiempos difíciles para la raza de los mayas-quiches, las palabras fueron las siguientes:

> *"Hoy están en el paraíso, pero mañana van a estar en el yugo del tormento, porque vendrán hombres superiores, más fuertes que ustedes, y los van a someter a una esclavitud, a trabajos duros, pagar con yugo y yugo de sangre las necesidades. Trabajarán de sol a sol, y no olviden que yo me voy, pero volveré entonces para liberar a los nuestros.* Se cuenta que nada más escucharon esa voz pero no vieron quién la dijo."

Esta nueva era de civilización que inaugura la llegada de *Kukulkan*, si bien culmina el proceso perfeccionamiento de la raza maya se encuentra de igual modo, ligada al advenimiento de la conquista y al sojuzgamiento de "la raza" que dominaba las tierras de estas comarcas. Se introduce en el mito el hecho histórico de la conquista española fusionada al conjunto narrativo que mantiene la línea argumentativa fundamentada en la cosmovisión del narrador, que se suponemos corresponde a la cosmovisión del pueblo maya, cuando menos a los de la zona de Hunucmá. Pero así como se profetiza el advenimiento de una época de esclavitud y explotación, de igual modo se advierte sobre las condiciones de liberación; lo que ocurrirá cuando el Dios *Ak'am Lu'um* vuelva a sonar el caracol y su *x-tunkul* , éste es el contenido de la segunda parte del mito que se expone.

"Entonces, después de que todo se cimentó, entonces vino, llegó la conquista española; y la conquista española trajo cosas buenas y cosas malas, al mismo tiempo, porque ellos quisieron quitar la religión de los mayas, porque los mayas no creían en ellos. Y por más, hasta hoy sigue viniendo la consideración en la raza de nosotros, de que la religión que traen ellos es superior a la de nosotros; pero ellos (los *cruzo'ob*) saben que había dios, pero no conocen cómo es y tampoco saben cómo anduvo."

La forma en la que se concibe y explica la conquista en este relato se construye a partir de tres ejes: la explotación del trabajo, las relaciones de dominación: subordinación social y política y, la dominación del pensamiento a través de la imposición de la religión católica.

> *"…entonces serán más débiles, cuando surja otra raza más superior de ustedes, y fabricarán templos, edificios y todo eso. Y esos van a consagrar a nuestros antepasados, será eterno. Pero llegará el tiempo de que hombres, hombres más superiores van derrumbar lo sagrado y ponen su templo de ellos. Y él va a mandar, él va a decir, y lo que diga él tiene que hacerse, va a ser como una serie de leyes..."*

La dominación del pensamiento se expresa en la imposición religiosa, antagonismo que toma forma en la presencia de dos tipos de cruces, la de los mayas llamada *K'axbil che'* y la cruz católica. Al respecto el narrador comenta:

> "Antiguamente los grandes señores (*nukuch máako'ob*) reconocían al dios verdadero. Entonces ellos, en donde hacían sus ritos, o sea, cuando ofrendaban al dios verdadero, hacían una cruz de madera. Entonces se le amarra así al *K'axbil che'*… El *K'axbil che'* es el dios supremo de ellos, es un dios más grande para ellos…"

Cuando llegaron los españoles preguntaron:

> *¿Qué hacen así ahí?*
> *¿Qué clase de dios es eso?*
> *¡Eso no sirve!*

"Y de esa forma sacaron su cruz. Porque adoraban a la santa cruz. Y dijeron que esta religión que traían era más sagrada, porque ustedes no conocen dónde está dios."

Y los mayas dijeron:

> "Pues que más, aunque somos pobres nosotros creemos de que hay un dios verdadero, y es por eso que es el dios supremo de nosotros. El *k'axbil che'* que hay ahí."

> "Entonces, cuando los españoles llegaron empezaron a maltratar así, y dijeron: eso está bien para un dios supremo. Y trajeron un idioma diferente, un relato para que lo entiendan, y es más superior que el que había aquí."

"Entonces de que ya viene; el cambio va a entrar y, es cuando habló el dios *Ak'an Lu'um* otra vez (dios lamento de la tierra) que dicen, y es cuando dijo:

> Hijos míos ahora me estoy yendo, pero tengo que regresar otra vez, y tengo que

tomar mi fuerza al dios *k'axbil* che' porque van a pasar necesidades bajo el sol, tienes que morirte de hambre, tienes que sufrir una esclavitud grande, pero les tienen que derrotar, y tiene que quedar que no tienen nada, y tienen para morirse de hambre y sol; durante 24 horas tienen que trabajar, ni desayuno ni nada van hacer; pero eso hijos míos no lo piensen, yo me estoy yendo, pero tengo que regresar, y cuando yo regrese de nuevo, entonces, de ahí se va a levantar todo hijo de pobre para que tenga su vida otra vez, porque en esta vida que estamos es maravilloso y toda bendición que tenemos no nos la tienen que quitar. Cuando vean de que viene el cambio, entonces el cambio llega como nosotros; esa etapa ya se está acabando; y entonces serán más débiles todavía que los más fuertes, y los van a pisotear, y les van hacer lo que quieran, pero son superiores ustedes; pero fíjense que todo esto estaba escondido, el hambre, la langosta, la sequía, la sed, y entonces, en ese día van a vender el agua. El agua se va a vender, y el agua es sagrada, y el agua nunca se vende porque es sagrada, pero van a ir ustedes a compara agua para que tomen, porque van a cerrar todo el firmamento, y van a engañar que del agua surgen toda clase de enfermedades, aunque no sea cierto, porque nuestros antepasados vivieron de esa agua durante tantos años. Y pues saben ¿qué van a decir?, de que de ahí salen enfermedades, y van a contestar ¡eso no es cierto! Y ya sabes de que el agua es el agua que naturalmente dios puso para el hombre, porque sin agua se puede morir."

La promesa de la redención queda inscrita en la misma construcción del relato en la medida que el dios antiguo *Áak'an Lu'um* retorne, lo que será anunciado por una serie de eventos catastróficos que impactarán en las condiciones de vida de los pueblos originarios ya de por sí maltrecha. Estas señales son: a) la presencia de plagas de langosta, b) la presencia de períodos de sequia, c) la venta del agua, considerada en la cultura maya como sagrada.

Por otra parte, la consideración de que la venta del agua es una práctica irrespetuosa deriva de la concepción que el enunciante del relato tiene de la naturaleza. En esta concepción la naturaleza es considerada como la madre y el agua como hermano tal y como se expresa en el siguiente pasaje:

"La tierra es nuestra madre y no puedes lastimarla, porque en la tierra está la vida de nosotros, porque el hombre que explote esa tierra estará asesinando a su propia madre. El agua, es hermana de ellos, da vida al hombre. Entonces, ellos (los mayas) creen que el agua es la vida, y es la vida también, porque creen que el agua es ya un dios, y el monte creen que también es un dios. Entonces surge la leyenda de esos dos dioses que fomentaron la tierra (*Sáasij K'iin*, el sol y dios *Sáasij Aak'ab*, la luna), los que fueron eternamente y dejaron un recuerdo a nuestros antepasados; entonces a la tierra la vieron como un paraíso sagrado, y a esa tierra no la dejan que la exploten, porque es madre de ellos, y el agua es hermana de ellos, por eso dicen: el que diga que venda el agua ya estará traicionando a su hermano. El que diga que explota a la tierra, ya estará traicionando a su madre."

"Sin la tierra y sin el agua no se pueden vivir. Lo mismo ocurre con los animales y por eso está prohibido matar a los animales, pero cuando alguien necesita uno de ellos, primero tienen que ver a su dios, sí les permite matar uno y sólo pueden matar uno o dos animales para que nada más se alimenten. Cuando sale el dios *k'iin*, el sol, todos tienen que comer, hasta la hormiga, y es el reino más grande que ha existido, y es la luz de la vida, es la luz que da vida a todo ser humano. El sol sale, se va elevando, se va subiendo y después va bajando, y el aire es que lo lleva." Entonces, se concluye, "… cuando vean eso, ya entonces el dios *K'axbil Che'* volverá a sonar su caracol y el *xtunkul*[3] para que puedan revivir a todos los muertos y que los antepasados recuperen lo que es nuestro…"

En las reflexiones finales que el *jmeen* narra-

3 El Diccionario Cordemex informa que el tunk'ul puede significar mitote o tambor horizontal de madera utilizado por los antiguos mayas. (Barrera, 1980:823)

dor realiza, después de compartir esta historia como él le llama, llega a las siguientes conclusiones:

> "La primera raza, ellos no saben nada, ellos sólo veían lo bonito y la extensión de la tierra; estaban conscientes de que dios sí existía, pero no sabían nada; no sabían contar ni uno, ni dos, ni tres, ni lo que comían, ni lo que veían; eran personas muy inocentes que no tenían estudios sobre eso, no sabían nada por completo, porque nada más amanece comen y beben y ya; en esa época no habían enfermedades, o sea, no había nada de sufrimiento; entonces, cuando estaban enfermos, el dios *jmeen* hace su sacrificio y su rito y pide a dios que lo curen y sana milagrosamente."

REFLEXIONES FINALES

Como hemos visto, el relato recién presentando describe el proceso mediante el que los dioses formaron a distintas generaciones de seres que progresivamente se alejaron de una condición espiritual hasta llegar a la procreación de los padres engendradores de los humanos y la consecuente multiplicación de éstos sobre la tierra. Narración que incluye el proceso civilizatorio de los llamados por el relator, mayas-quiches y cuyo artífice fue el héroe cultural *Kukulkan*, y abarca la conquista española considerándola como elemento central para entender la situación actual de los mayas contemporáneos y la profetización de su redención a partir del retorno de uno de los considerados dioses principales en este relato. Esta narrativa es peculiar debido a la forma particular en la que se articula la información oral con elementos míticos e históricos que se presumen el narrador pudo tomar de fuentes escritas.

Debe destacarse el hecho de que en este relato, los mayas contemporáneos sí descienden de los *p'uuso'ob* (Gutiérrez, 1992) que se reproducen a través de sus *waayo'ob* (venado y faisán). Además se entiende el poblamiento de la tierra no sólo como un proceso de hominización paulatina sino también como uno de "mejoramiento" progresivo de la raza maya.

El relato es así, un producto resultado de la reconfiguración particular que el narrador realiza al apropiarse y seleccionar información externa e integrarla a su propio sistema cultural. Este hecho se explica a partir de los argumentos presentados por Barabas (2008:254-255) que señalan que la "cosmovisión debe ser entendida como un proceso dinámico en tanto los indígenas son actores sociales que seleccionan y reapropian cultura en función de estrategias que elaboran frente a situaciones inter e intraétnica", creándose de esta manera "procesos de reelaboración que se operan en las matrices antiguas de lo sagrado y muestran nuevas configuraciones culturales, resultantes de dinámicos procesos sociales que implican polisemia y recombinación cultural." (Barabas y Bartolomé, 1999:20 citado por Barabas (2008: 121)

Además, el narrador del relato ofrece una interpretación de la realidad indígena, que traducida al lenguaje de la ciencia social crítica, se diría que es decolonialista en la medida que reconoce que a partir de la conquista española el pueblo maya quedó sometido a un nuevo patrón de poder sustentado en el control de las formas de trabajo realizada por los conquistadores y en la colonización del pensamiento que tomó forma con el desplazamiento de la religión de los antepasados por la religión católica, que simbólicamente se expresa en la oposición entre la *cruz k'axbilche`* y la cruz católica, la primera únicamente "amarrada", la segunda que mantiene su estructura a partir de clavos, incluyendo los que sostienen a Cristo en la cruz. Un claro ejemplo de este juicio se encuentra en el siguiente fragmento que expresa la reflexión del narrador "Esta cultura que tenemos es muy bonita, y nunca debemos de aceptar de que

venga de interés de afuera. Y entonces yo me imagino, de esas cosas como está pronosticado, pues tiene su cambio, y tiene su cambio que va a ser más difícil, porque como dicen el rico más rico y el pobre más pobre."

El retorno de la deidad que liberará a su pueblo del "yugo de tormento y explotación" implica la restauración de la antigua religión y el destierro de la católica, hecho que puede entenderse como un proceso de liberación del pensamiento, lo que a su vez significaría el restablecimiento de las formas antiguas en la que se concebía y se mantenían la relación con el medio ambiente, es decir, de reciprocidad y respeto contraria a la relación actual que es de depredación y destrucción.

En el 2000 (año en la que se realizó la entrevista) don Pedro Uicab Canul tenía 74 años. Estudió hasta el cuarto grado de primaria, fue llevado por una persona de la localidad a Huston, Texas, en donde vivió durante un año, período en el que realizó diversas curaciones; estando en Hunucmá, llegó a su casa una señora que lo llevó a la ciudad de México para que curará a su hija que se encontraba enferma, en esta ciudad estuvo durante seis meses, también viajo a Cozumel, a CanCun, a Islas Mujeres y a Playa del Carmen y a Oaxaca, lugares en donde prestaba sus servicios de curandero. Es probable que en estos viajes don Pedro recuperara información que de manera progresiva incorporó al relato mítico que se nos confió.

Las páginas que anteceden constituyen un primer análisis del mito que nos refirió Don Pedro Uicab. La riqueza del relato nos ha animado a ponerlo a disposición de un número más amplio de interesados.

BIBLIOGRAFÍA

Barabas, Alicia M.
2008 Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca, Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología, Núm. 7, Universidad de los Andes, julio-diciembre,, pp. 119-139 Colombia

Barrera Vázquez, Alfredo
1980 Diccionario Cordemex, Ediciones Cordemex, Mérida, Yucatán, (Versión digital)

Bastarrachea Manzano, Juan R. y Jorge M. Canto Rosado
2004 Diccionario Maya Popular, Academia de la Lengua Maya de Yucatán, A.C.

Descola, Philippe
2001 "Construyendo naturaleza, ecología simbólica y práctica social", en, Naturaleza y Sociedad: perspectivas antropológicas, Siglo XXI, México, pp.101-123

Garza, Mercedes de la
1998 Rostros de lo sagrado en el mundo maya, PAIDOS, UNAM, México.

Gutiérrez Estévez, Manuel
1992 "Mayas y mayeros: los antepasados como otros", en, Miguel León Portilla, Manuel Gutiérrez, Gary Gossen y Jorge Klor de Alba (eds.), De palabra y obra en el nuevo mundo. 1.- Imágenes Interétnicas, Siglo XXI, México, pp. 417-441

Thompson, J. Eric
1984 Historia y religión de los mayas, Editorial Siglo XXI, México, 3º edición



El por qué de los huesos del
venado en la cosmovisión maya prehispánica

José Manuel A.
Chávez Gómez

Capítulo XI



El por qué de los huesos del **venado en la cosmovisión maya prehispánica**

José Manuel A. Chávez Gómez
Dirección de Estudios Históricos
Instituto Nacional de Antropología e Historia



El venado es una animal muy complejo en la cosmovisión maya. Está relacionado con la vida y la muerte; no por ello pertenece al inframundo sino que es un intermediario, guía, animal-compañero y/o nawal de la deidad solar. En este trabajo sólo ejemplificamos dos casos en los que intervienen está dualidad

UN VISTAZO AL GLIFO T671

¿Cuál es la relación simbólica del glifo T61 con el venado? Se ha descifrado como la sílaba *Chi*, el de la mano cerrada y del mes Manik. Linda Schele y Nikolai Grube (1997: 10-11) encontraron que existía un patrón de sustitución con este y otros glifos, el cual utilizaron los mayas de la península de Yucatán pero con el aspecto fonético de la palabra cholana *Chij*. Este aparece como sufijo en



los glifos para zopilote y oeste; sí como duplicada en el adjetivo *chich*, lo cual quedó plasmado claramente en el códice Dresden.

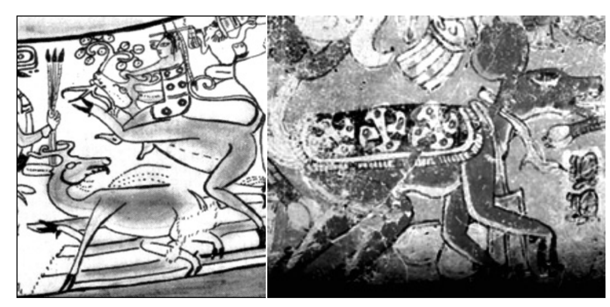
De acuerdo a Schele y Grube (1997: 11) los mayas peninsulares utilizaron la palabra *Chij* como un signo logográfico para designar al venado y como un fonema fonético. El ejemplo que mostrado es el de el glifo de zopilote, el cual lleva como sufijo, la mano de *Chij*; la palabra se lee *k'uch*, zopilote. Mientras que en el glifo de poniente va como prefijo para formar la palabra *Chik'in*.

Además de este acertado desciframiento, el glifo de venado sobrelleva una carga simbólica y mítica; tal como debe de aplicarse a los demás glifos mayas. Parece que la mano es la imitación "mímica" del cuerpo del venado cuando alza sus patas delanteras mientras que la mano invertida el descenso al inframundo, lo que veremos más adelante. También es parte de integral de un lenguaje oral, escrito, gestual y ademánico de los antiguos mayas. Del mismo modo parece vincularse a las astas del cérvido como se aprecia en las siguientes ilustraciones donde resalta la cornamenta del cuadrúpedo.

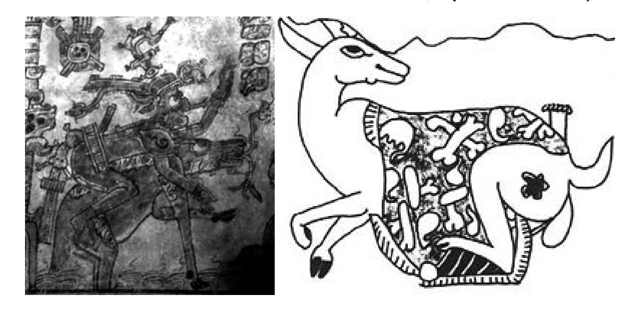


Vaso de Actum Balam, Clásico Tardío (Foncerrada 1985)

Esta imagen ademánica contiene varios significados tanto en lo epigráfico como en la iconografía. Al observar un detalle del vaso de Actum Balam, la cornamenta del venado que yace postrado se asemeja mucho a la mano del glifo de *Chij*; también las astas, que aparecen en el códice Dresden página 13c sobre la cabeza del Dios M, y en el códice Paris. La forma en que está abatido el cuerpo del venado podría ser la que dio forma al ademán del glifo de venado como apreciamos en la siguientes imágenes.



Detalle del vaso de Actum Balam (Foncerrada 1985) y del Vaso de Calcehtok K2785 (famsi.org)

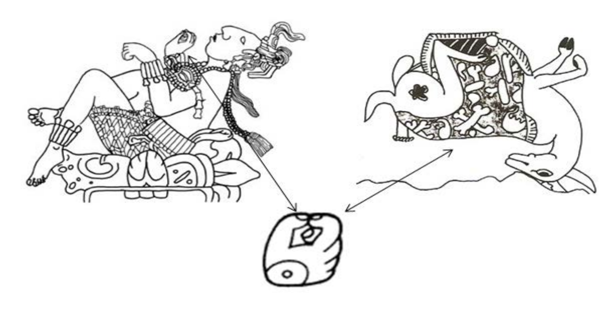


Estas son representaciones del venado desfalleciente que se oculta al llegar el crepúsculo para acceder al inframundo. Véase la posición de sus patas tanto delanteras como traseras que se relacionaría con el glifo T671. Son detalles del vaso K8622 y del mural de venado del sitio arqueológico de Ek' Balam. (Dibujo de Víctor R. Castillo véase La pintura mural prehispánica en México Área maya | Volumen I Estudios: Tomos III y IV 1998)





El glifo T671 al estar invertido podría ser la postura del venado expresada con el ademán de la mano y que subvertida signifique el descenso del venado-sol al atardecer. (Dibujo de John Montgomery famsi.org) Además en este detalle del vaso K1606 se aprecia a un cautivo con tocado de venado expresando con el ademán de la mano que es un venado cuya mímica manifiesta la forma del glifo T671. Además, si vemos el modo en que Pakal desciende al inframundo representado en la lápida de su tumba en Palenque, y la manera que levanta su mano derecha, refuerzan la hipótesis de que se trata de una representación antropomorfizada del venado.



En el dibujo de Pakal de Merle Green, del Venado de Ek' Balam de Víctor García y de el glifo T671 de John Montgomery donde vemos los paralelismos del venado que desciende el inframundo y su asociación fonética y glífica.

Con ello el glifo T671 es la representación manual del cuerpo del venado cuando muere, asimismo de la cornamenta que de manera silábica y léxica significa venado.

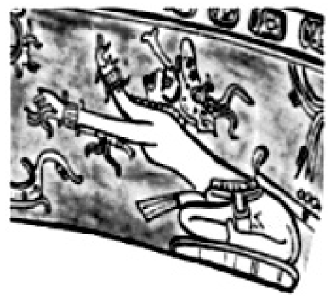


Venado del Códice París donde la cornamenta nuevamente asemeja al glifo de Chij (Lee 1985)

Con los elementos anteriores podríamos deducir que estos ademanes fueron utilizados por los *Aj k'inob, Ajawob* y *Jalach winicob* para establecer cierto lenguaje con señas evitando expresar oralmente los nombres sagrados y la importancia religiosa de alguna deidad o animal. Es decir, que dicha palabra pudiese tener alguna carga energética muy fuerte y le pudiera hacer daño al que la pronunciara; o sencillamente porque el animal escucharía su nombre avisándole que intentarían cazarlo pudiendo huir con tiempo de la cacería, y así no asistir a su invocación.



En el Vaso de Acasaguastlan donde se aprecia una deidad solar anciana con tocado de venado y una de sus manos recuerda el hasta del cérvido. (Foncerrada 1985)



Detalle del mismo. Obsérvese la mano izquierda, como si el personaje imitar la cornamenta con su mano. Parece que es una deidad solar y anciana. (Foncerrada 1985)



Detalle del Códice Madrid. Se ve un venado y el glifo de Manik cerca. Véanse su patas alguna parece el mismo glifo. (Lee 1985)

Para entender que hay una relación mítica del glifo T671 con el venado y el inframundo veremos en los siguientes apartados, que los mitos mayas contemporáneos guardan un sustrato antiguo, aunque ha habido cambios en la cosmovisión maya y las narraciones no están exentas de ellos.

EL VENADO EN EL PONIENTE CREPUSCULAR





El glifo de *Chik'in* muestra al glifo T671 como prefijo antecediendo al del sol. La lectura concuerda con la palabra maya-peninsular de *Chik'in*, cuya traducción es poniente. Sin embargo en otras lenguas mayas la traducción literal de estas palabras se expresa como ochk'in "donde se mete el sol". Empero ¿Que relación habría entre el glifo *chi* y el de *k'in*-sol para determinar el poniente? ¿Sólo es una cuestión fonética que utilizaron los antiguos mayas yucatecos para identificar el oeste? La respuesta podría ser negativa porque podría ser una alusión a cuestiones míticas sobre el poniente, y que parecen estar expresadas en un par de mitos de los mopanes y keqchies, que narran el casamiento del sol y la luna.

Los actuales campesinos mayas discurren acerca de la salida y puesta del sol y la manera en que dicho recorrido incide en su vida y labor diaria; por ello personifican a cada uno de los elementos de la naturaleza. Un sacerdote maya daría un fuerte significado a estas entidades al asociarlas a materias rituales, mágicas y religiosas que tienen su origen en el ciclo agrícola y en el de la vida y muerte.

Ante esto podríamos decir que ciertos elementos del conocimiento de los antiguos sacerdotes mayas han permanecido en las narraciones contemporáneas. De esta manera la representación que se hace del astro heliacal en los relatos mopanes y keqchi está íntimamente enlazado con el venado, al que se le refiere en un pasaje como un ser agonizante.[1] (Shaw 1972: 149-151; 170-174) En dicho mito el sol se disfraza de un venado muerto y putrefacto para acceder al inframundo.[2] Así podría continuar su recorrido para iluminar con sus pasos el inframundo ; y a su vez rescatar a su esposa lunar, quien estaba bajo la jurisdicción del señor del inframundo:

> "Allá fue con el diablo. ¿Como hiciera yo para ir a buscar a mi mujer? dijo Santo Sol. Entonces se convirtió en cabrío muerto. Tenía mal olor. Bajó el zopilote, que es ángel del diablo. Bajó al lado del muerto que tenía mal olor y quería comérselo. El que apestaba se convirtió otra vez en forma de hombre y agarró al zopilote…" (Shaw 1972: 149-151; 170-174)

Con lo anterior podemos ver que el glifo de *Chik'in* está señalando la relación entre el venado-sol del poniente y su ingreso al submundo. El glifo tendría dicha connotación siendo el marcador cardinal como el "sol-venado del occidente" que se transfigura en venado para introducirse al inframundo en busca de su cónyuge la luna. Podría decirse que cada 28 días libraría esta batalla.

1 La interpretación de los mitos es mía.

2 El sol es joven cuando amanece; mientras que para el crepúsculo es un anciano que se representa como un chaman. Además es un viejo sabio y una deidad creadora porque él forma a los animales.

EL ZOPILOTE ANEJO AL CÉRVIDO HELIACAL

Sin embargo el sol no puede descender solo al submundo necesita un guía que lo conduzca hacia las profundidades. Por ello la correspondencia del zopilote y el venado-sol es importante para su entrada a lo subterráneo, lo cual se advertiría en el glifo de *k'uch* –zopilote que se distingue en el códice Dresden.



En la composición del glifo el complemento fonético *chi*, tiene un vinculo mítico del cérvido con el ave carroñera. En el mismo mito mopan que describimos líneas arriba el zopilote es el mandadero del señor del inframundo denominándosele "ángel del diablo", pero el sol logra doblegarlo por la fuerza para que le indique por donde debe entrar al submundo. De esta manera el ave trasladó al sol hasta el lugar donde el señor del inframundo mantenía cautiva a su consorte la luna (Shaw 1972). [3]

Asimismo el sufijo Chi al estar asociado al vocablo K'u indicaría esa relación del venado con el zopilote siendo el ave su mensajero personal, cuando este es sol crepuscular. De esta forma, se transforma en su mensajero que provoca la enfermedades relacionadas con en el submundo las cuales el sol sana; mientras el zopilote enferma el venado cura. Además de indicarle al cérvido el camino que debe seguir hacia el inframundo al mostrarse como un animal moribundo. Esta relación del venado y zopilote se podría ver en el códice Dresden en la página 13c aunque es una zopilote hembra la que aparece.



Códice Dresden página 13c (Lee 1985)

Otra correlación del zopilote con el astro rey la observamos en un mito mam, dónde se refiere un pasaje donde el ave trató de recuperar el cuerpo de un venado primigenio, que fue cazado por un infante huérfano quien le disparó, cayendo su cuerpo al mar primordial. Este niño, podría ser la metáfora del sol en su etapa pueril (Historias regionales del área Mam 1983: 43).

El volátil carroñero cuando descendió a la aguas se requemó por lo abrasador del mar sin lograr su cometido de extraer el cadáver del venado; en dicha narración el zopilote es juzgado como un animal de naturaleza muy torpe. El mito continúa y describe que unos cazadores de avanzada edad lo curan y le ponen unos nuevos ojos, que se los había incinerado, con semillas de colorín o site'; por esta razón el zopilote tiene la cabeza pelona y los ojos rojos[4]. Asimismo el franciscano Diego de Landa nos menciona que *Kuch* era una ave muy carnicera y que olfateaban la carne muerta y "para hallar los indios los venados que matan y se les huyen heridos,

3 Esta es una alegoría entre el sol-venado ya que este es el padre de la medicina, debido a que él en la misma narración le indica a una persona que viera cuales plantas comían los animales ponzoñosos, como la culebra y el alacrán creados con la sangre de la luna desmembrada, ya que esa serían las hierbas curativas. Además para que serían los Aj K'in, sino para curar.

4 Las semillas de colorín son usadas por los sacerdotes mayas para adivinar y saber si los augurios son buenos o malos.

no tienen remedio sino subidos en altos árboles mirar a donde acuden estas aves, y es cierto hallar allí su caza". (Landa 1994: 215). Con este argumento histórico encontramos otra asociación directa entre el zopilote y el venado.

Otro cariz del aura tiene que ver con lo hechiceros, por ejemplo entre los mames y otros grupos de los altos de Guatemala, el zopilote es el que avisa y lleva el "mal agüero". Si el hechicero se lo pide puede llevar desgracias[5]. Tal vez, los grandes *Ajawo'ob* precolombinos tenían al zopilote como uno de sus animales compañeros[6] al convertirse en uno de los intermediarios entre la tierra y el submundo, lo que indica que los gobernantes mayas serían grandes "hechiceros o magos". Esto los relacionaría directamente con los señores de la noche y el inframundo. Cabe resaltar que en el relato mopan el zopilote se vuelve un sirviente del sol por lo que transforma en emisario del astro. Por ello cuando se entronizaban los antiguos señores mayas alcanzaban el nivel superior de "hechicero".

En una oración de brujería recogida por William Holland[7] (1961: 167-181) que le hizo un "brujo" para curarlo del daño de otros brujos, el hi'lol llamó a varios santos y al sol se le menciona como un "mensajero" entre ellos y el paciente. El yerbatero indígena se convirtió en varios animales para contrarrestar el mal y entre ellos estaba el zopilote rey (*vak'os*). Un fragmento de dicha rezo dice "me convierto en un zopilote rey, ahora patrón [sol], para entregar mis cantos, mis gritos con alegría, como un listón que penetre en medio de su cabeza, en medio de su cráneo…" (Holland 1961: 174) luego en otra sección pide "No me desprecien si me convierto en tecolote, en zopilote rey para transmitir las enfermedades en mis cantos, en mis gritos"(Holland 1961: 179). Así podría explicarse en parte el por qué el zopilote está ligado al glifo de Ajaw y a los gobernantes.[8]

LA IMPORTANCIA DE LOS HUESOS MOLIDOS DEL VENADO

En esta sección veremos que el venado se transfigura en cierto modo en un animal dema. Si vamos al mito mam antes mencionado observaremos que la luna contenía un venado en su interior. Tal vez sea una alusión a un eclipse de luna o a otro mito que describiese el tiempo en el que el sol y la luna alumbraban juntos el firmamento. En este relato parece describir al huérfano sol en su etapa infantil, que va creciendo de niño a joven cazador de venados. Asimismo el huérfano no puede tener a sus dos padres sólo a su madre la tierra, quizá porque él es el gran creador y padre de todas las cosas (*Historias regionales del área Mam* 1983).

En la narración se destaca que al crecer el joven huérfano-sol ya podía manejar un rifle, que en mitos más antiguos debió ser una cerbatana, porque a los niños no se les permite usarlo hasta que lo manejen bien cuando lleguen a la edad suficiente para valerse por si mismos (Ibidem)

Al mismo tiempo el personaje que es el padrastro del huérfano también era su patrón, quizá porque era algún dueño del cerro. Así

5 Cecilio Luis Rosales, comunicación personal.

6 En *chol*, la palabra *ajaw* significa espíritu malo del la tierra, es identificado como *Lac tat*, nuestro padre. Se le pueden hacer peticiones para dañar o favorecer a una persona. Si algún individuo ofende a la que hizo trato con el *ajaw*, entonces este lo maldice y al poco tiempo muere el agraviante. (Aulie y Aulie 1978: 27-28)

7 Dice el investigador que para los *tzotziles* el *zopilote rey* es uno de los naguales más temido.

8 *Ajaw* en *chol* se refiere al señor del inframundo. Se dice que la maldad del *ajaw* es igual a la del diablo. (Aulie y Aulie 1978: 27) Por lo que cuando el *zopilote rey* aparece en los glifos de *Ajaw*, quizás hacer referencia a que en ese momento el gobernante maya portaba atributos del señor del inframundo y por ende era el máximo "*hechicero*" el cual podía dispersar enfermedades, provocar la muerte de sus adversarios y ser una criatura nocturna que podía acceder al mundo subterráneo sin sufrir daño.

cuando el niño logró matar al venado que estaba dentro de la luna unos señores se lo comieron y dándole las sobras y huesos al muchacho. Pasaron varios días y él los puso a tostar para después molerlos y sacar un polvo fino. Luego estuvo pensando que hacer con el polvo, por ello el huérfano sol se fue a la montaña, a la selva donde taló un pedazo de monte. Más tarde construyó un corral cercado con piedra. A los postes los ató y clavó bien junto a la roca. El polvo lo mezcló con la tierra y la regó, es decir que preparó a la tierra como una milpa y sembró el polvo. Con ello brotarían los animales diciendo el huérfano que "ya mañana germinarán los animales", así fue la orden del muchacho sol. En este pasaje vemos como los huesos del animal astado son portadores de vida (Ibidem).

Siguiendo con el mito menciona que al siguiente día, al amanecer ya existían los animales tigres, ardillas, conejos, culebras y otros. Será la mujer, madre del huérfano, quien con su risa haga que los animales se vuelvan salvajes. A mi modo de ver esta descripción estaría conectado con la luna llena, la que incide en el comportamiento de los animales, al menos del venado sí, quien sale de noche como si fuera un amanecer.

Los animales se percataron que no era fuerte con la actitud relajada de la señora, y que por medio de su risa podían liberarse; tal vez eso era lo que querían por eso propiciaron la risa de la señora, aparte de su carga femenina, húmeda y oscura que podía romper el sortilegio del niño solar, Sería como si la luna eclipsase al sol (Ibid: 70). De ahí que por su naturaleza juguetona es difícil domesticar a un animal salvaje.

De este modo fueron creados los primeros animales, aunque ya existían el zopilote, la guacamaya y el venado. El ingenio del huérfano fue el que a través de los huesos de venado alcanzó semejante prodigio.

De tal forma podemos destacar los tres animales que por sí solos jugaron un papel importante en el mito. El venado, en cuyos huesos esta la progenie de los demás animales, el zopilote, animal de los señores del inframundo y la guacamaya, mensajero solar.

A MANERA DE INTERPRETACIÓN

Quizá el hecho de que el venado estuviera al interior de la luna, le dio cierta naturaleza o connotación terrestre para que sus huesos fueran como una semilla en la tierra fértil y/o fertilizante. En particular la imagen del venado sobrepuesta a la redondez de la luna puede evocar una conjunción del sol del atardecer y la luna que va ascendiendo en el firmamento como otra opción aparte de la interpretación de que fuese un eclipse.

Por eso se puede decir que el sol-venado estaba dentro de la luna; al caer herido de muerte por el disparo del cazador-sol de la mañana el venado-sol cae al inframundo. Del mismo modo el mar representa la naturaleza roja y caliente del mundo, lo que hace referencia al sol entrando al inframundo, esto sería un sol del crepúsculo. El cuerpo del venado tiene que ser rescatado por algún animal para que amanezca de nuevo. El zopilote no pudo ya que él es un emisario del inframundo, de naturaleza tonta. En cambio la guacamaya sí es inteligente y tiene lazos solares. Con ella amanece y en pago el venado es dado a los ancianos cazadores o señores del inframundo, quienes guisan al cuadrúpedo.

El huérfano-sol sólo espera los huesos. Deja a los antiguos que coman el venado, porque sabe que sus huesos fertilizarán la tierra. De ahí que aparezca el cérvido representado en la iconografía de cajetes con una manta de oscuridad y huesos cruzados.



Lo que significaría que el venado es un sol que muere, que se sacrifica para que otros vivan ya su vez él pueda revivir el día siguiente.

El huérfano-sol prepara la tierra, construye verjas y muros de piedra, que contienen cierta magia que evita que los animales huyan. Esto sería otro atardecer cuando se prepara la tierra para sembrar el polvo ya que al amanecer nacen los animales. Esta sería la segunda parte del mito, ya que la primera describe al venado en la luna y los cazadores que lo comen. La tercera iniciaría con la vida de los animales y la risa de la madre que los libera de su encierro.

La mamá representa la fragilidad de las mujeres, su naturaleza fría e inestable, dado que por ella los animales de origen solar son contaminados por su risa burlona; por ende huyen de tal afrenta. Digamos que escapan de la luna hacia la selva en donde serán ellos mismos.

El Sol queda triste ya que con dos llamados (en otros mitos son tres) no puede recuperar a sus animales. La risa es el medio de trasgresión y frialdad emitido por una mujer adulta.

En la leyenda mopan el sol-joven y huérfano finge cazar a un venado, que sólo es la piel, para impresionar a la luna. Claro que en la narración mam se destaca la primer relación dada entre el sol, el venado y la luna y la tierra. El venado es el vínculo entre estos dos elementos sol y luna. Únicamente que el venado es el símbolo del sol que accede a la tierra caliente, al inframundo y con ello ingresar en la noche y en la luna. Podría hablarse de una cópula entre el sol y la luna. El venado dentro de ella amén del cerbatanazo.

Mientras en una variante del mito con referencia al origen del maíz se añade el origen de los animales (Montejo, Víctor Dionisio. y Lyle Campbell, 1994: 115). Existen algunas diferencias con el mito mam pero no son substanciales. La primera radica en que se realiza una plegaria para iniciar la narración, ya que como se refiere al origen del maíz se le considera una narración sagrada. En este mito el personaje no es un huérfano, sino un hombre humilde que acompaña a dos jefes y grandes cazadores que portan flechas envenenadas. Aquí la actitud del pobre es tranquila y observadora. Cuando los dos arqueros expertos fallaron entonces el hombre necesitado habló pidiendo una oportunidad para dispararle al venado. Él esta seguro de sí mismo y de su capacidad como taumaturgo. Así podemos ver que existe una estrecha relación entre el sol y el venado, ya sea que el astro es un cazador ya sea que es el animal mismo.

LA MANTA DE HUESOS CRUZADOS CAMINO AL INFRAMUNDO

La ambivalencia que existe entre sequía y lluvia, vida y muerte se aprecia en los mitos y se refleja en los rituales llevados a cabo por los actuales

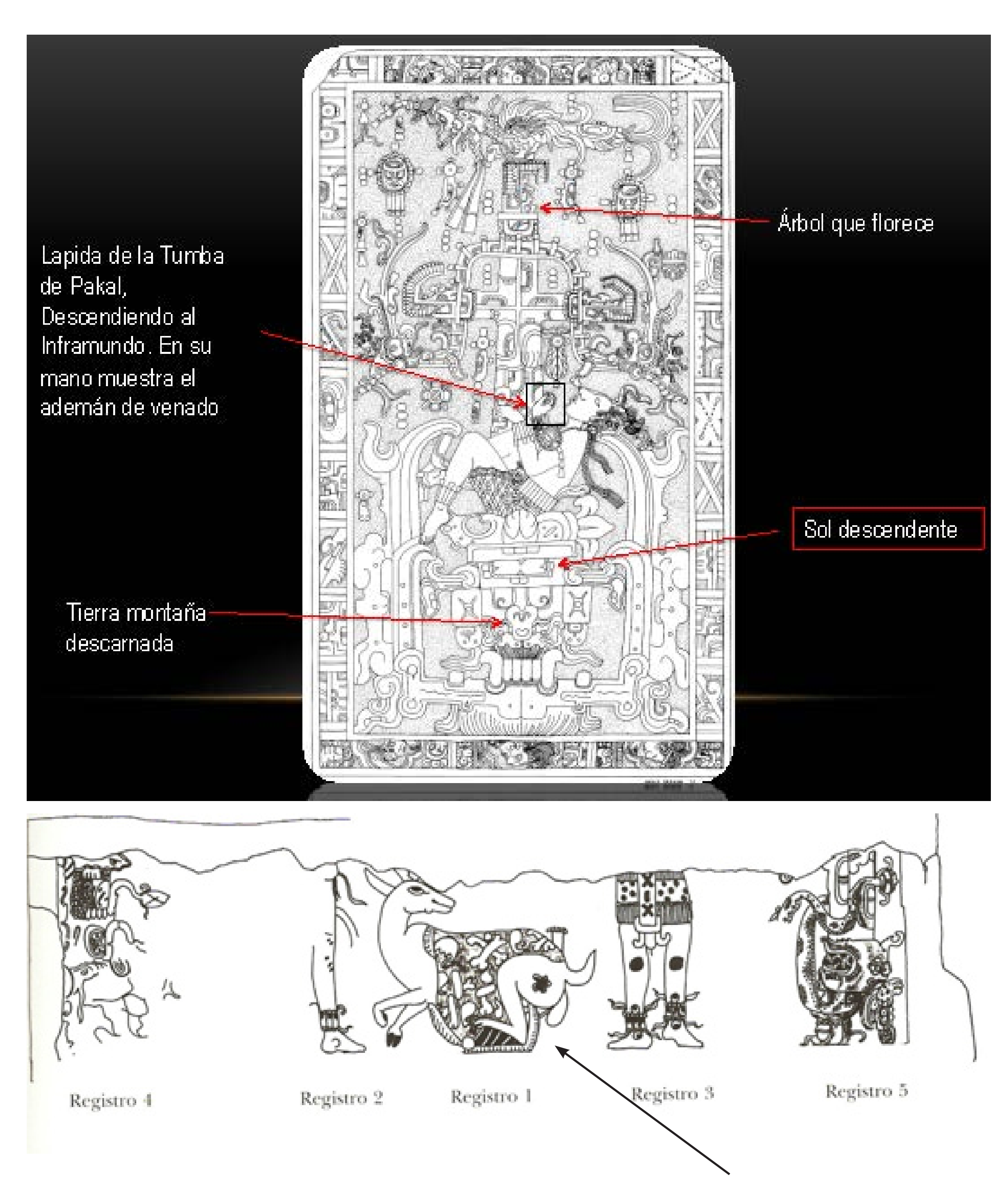
grupos mayances. En ellos el sol interviene para propiciar una buena cacería, al igual que una favorable cosecha. El venado será el intermediario entre los hombres mayas y las deidades, los que concederán su petición o los castigarán.

De acuerdo a Linda Brown subsisten implicaciones de orden arqueológico a raíz de cada una de estas creencias (Brown, Linda A. y Luis Alberto Romero 2002: 680). Comenzando con la convicción de que los huesos de los animales son el germen de la vida, con base en la selección y almacenamiento de ciertos huesos de animales salvajes. Asimismo la certeza de que el dueño del animal tiene la cualidad para que a partir de los huesos plantados en la tierra broten nuevos animales, lo que motivó a la formación de depósitos de huesos de animales por la forma en que los cazadores "dejan plantadas" las osamentas en zonas determinadas consideradas sagradas. Y por último la concepción de que el dueño sobrenatural de los animales los mantiene contenidos en un corral construido con rocas en la entraña de la montaña, lo que nos muestra evidencia sobre las características del lugar donde se hallan los santuarios dedicados a la cacería.

Las cuevas y algunos intersticios de la roca son los pasos que llevan al del cerro donde se ubica el corral. Además de las grutas y de otros abrigos rocosos, la autora sugiere que los riscos son también lugares consagrados al el señor de los animales. Esta es la razón por la que las puntas pedregosas, se asocian íntimamente con el portón del corral; igualmente que las cuevas y los abrigos rocosos suelen ser sitios apropiados para situar santuarios dedicados a la cacería así entender el porqué de los huesos molidos del venado.

COMENTARIOS FINALES

Aquí ponemos tres ejemplos en los que el venado agonizante o *Chik'in* va iniciar su descenso al inframundo y como los antiguos mayas representaron este hecho, en el cual sus huesos germinaran para que nazcan los animales; y a su vez sean el medio para que los grandes árboles del cosmos florezcan. Por ejemplo, en el vaso de *Calcehtok* y en la pintura mural de *Ek' Balam* se aprecia a un cérvido recostado sobre su lomo y cubierto con un textil con tibias cruzadas. Esta escena formaría parte un mito muy antiguo representado de esta forma donde se indica que los huesos del venado brotaron e hicieron que afloraran tanto los animales como los grandes árboles. Del mismo modo en la lápida del sarcófago de Palenque se aprecia de manera metafórica como Pakal tiene la misma posición que la del venado; él desciende y en su mano derecha hace el ademán con la expresión fonética de *chi*, lo cual es otro componente más en la iconografía de dicho monumento. Pakal se desliza al inframundo con las características de un sol-venado que fallece para que al llegar a la tierra sus huesos hagan brotar al árbol, la demás floresta y el ave creadora de la vida de los mayas. En conjunto estas tres representaciones son sólo un segmento de un mito más elaborado, que fue plasmado en la cerámica y en la tapa del sarcófago de Pakal, pero nos ayuda a entender dicho contexto y permite interpretar tales escenas en una trama mítica cuyo núcleo duro pervive en los mitos de los mayas contemporáneos.



En la pintura de Ek' Balam y en el vaso de Calcehtok podemos ver el textil que cubre al venado presenta unos huesos que implicarían que el animal está muerto y va a acceder al inframundo. Igualmente está asociado a los árboles que parecen florecer con una serpiente enroscada en su tronco que simbolizaría entre otras cosas la lluvia y la humedad. Dichas representacio-

nes nos muestran una variante del mito mam descrito en este trabajo y el cual contiene un elemento muy antiguo como es la creación de los animales a través de los huesos del cérvido; aunque en la época prehispánica pudo estar vinculado con un tipo de montaña florida y el florecer de los árboles vinculados con alguna deidad creadora como el sol o Itzamná, que lo vemos posado como una ave sobre el gran árbol que muestra a *Pakal*[9] yendo inframundo.

Así el venado se vuelve un animal creador, numen del sol. Es otro elemento de vida, muerte y renacimiento. Los atributos del cérvido no terminan ahí ni su participación mítica porque participa en otros mitos cuyo contenido es materia de otros trabajos que actualmente estamos desarrollando. Por ahora queda demostrada la importancia de los huesos del venado, su descendimiento al inframundo y su regeneración al alba siguiente.



Venado cazado para utilizarlos como simiente, que florezca y broten los animales

9 Debajo de *Pakal* se advierte una gran fuente o cajete que contiene los elementos de auto sacrificio (la concha de espondilus, la espina de mantaraya, entre otros), e infijo el glifo de sol sobre un cráneo descarnado de un monstruo terrestre. Nuevamente remarca el carácter seminal de los huesos y su asociación solar.

BIBLIOGRAFÍA

Aulie, H. Wilbur y Evelyn W. de Aulie.
1978 *Diccionario ch'ol-español, español-ch'ol*. México, Instituto Lingüístico de Verano.

Brown, Linda A. y Luis Alberto Romero.
2002 "Lugares sagrados para ritos de cacería" En *XV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, 2001 (editado por J.P. Laporte, H. Escobedo y B. Arroyo). Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala, 674-681

Foncerrada Molina, Martha.
1985 *Vasos Mayas en contexto Arqueológico*. México, UNAM Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Historias regionales del área Mam.
1983 Guatemala, Ministerio de Educación, Proyecto de Educación Bilingüe.

Holland, William R.
1961 "El tonalismo y el nagualismo entre los tzotziles" en *Estudios de Cultura Maya* Vol. 1, México, UNAM Facultad de Filosofía y Letras, 167-181.

Beatriz de la Fuente y Leticia Staines Cicero
1998 *La pintura mural prehispánica en México, II. Área maya. Tomos III y IV, Estudios.* , coords. México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM.

Landa, Diego De. Fray.
1994 *Relación de las cosas de Yucatán*. (Cien de México) Edición de María del Carmen León Cázares. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Lee, Thomas.
1985 *Los códices mayas.* México, Universidad Autónoma de Chiapas.

Montejo, Víctor Dionisio. y Lyle Campbell.
1994 "The origin of corn: A jacaltec tale in comparative Mayan perspective." en *Latin American Indian Literatures Journa*l. Pennsylvania, Pennsylvania State University, (4:2); 99-119.

Schele, Linda y Nikolai Grube.
1997 The proceedings of the Maya *Hieroglyphic Workshop. The Dresden Codex.* Austin, Art Dept., University of Texas at Austin.

Shaw, Mary, editora.
1972 Según nuestros antepasados: Textos folklóricos de Guatemala y Honduras. Guatemala: Instituto Lingüístico de Verano.

PÁGINAS WEB

Kerr, Justin.
2012 *Maya Vase Database* en famsi.org (http://research.mayavase.com/kerrmaya.html) consultado en abril, Octubre

Montgomery, John.
2012 *Diccionario de Jeroglíficos Mayas* en (http://www.famsi.org/spanish/mayawriting/dictionary/montgomery/index.html) consultado en abril, octubre.



Un mascarón de estuco en

La estructura Kabul, Izamal, Yuc: Representación de un personaje mítico o histórico?

Rafael
Burgos Villanueva

Yoly
Palomo Carrillo

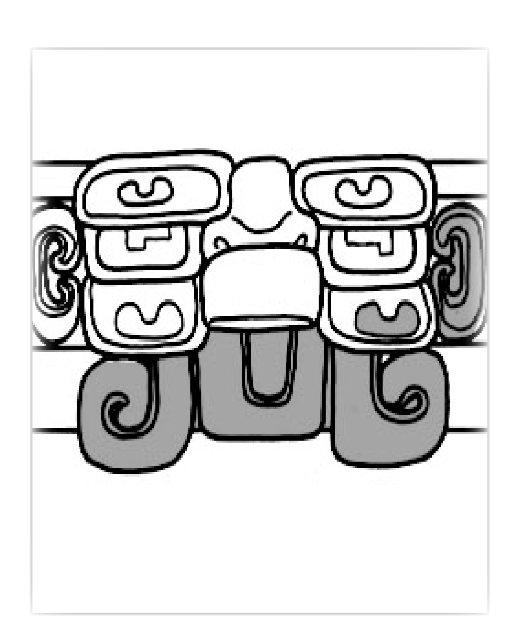
Guillermo
Kantún Rivera

Capítulo XII



Un mascarón de estuco en **la estructura Kabul, Izamal, Yuc: representación de un personaje mítico o histórico?**

Rafael Burgos Villanueva
Yoly Palomo Carrillo
Guillermo Kantún Rivera
Centro INAH Yucatán



INTRODUCCIÓN

La presente investigación fue el resultado de la primera intervención arqueológica y recuperación de los elementos modelados en estuco, en 2010, hallados durante las excavaciones auspiciadas por la Fundación Haciendas del Mundo Maya A.C. y el Instituto Nacional de Antropología e Historia, llevada a cabo por la Sección de Conservación Restauración del Centro INAH Yucatán, bajo la Coordinación de la Mtra. Claudia García Solís en colaboración con el Proyecto Izamal (Burgos, Cámara *et al*. 2011; García 2012).

El sitio arqueológico de Izamal se encuentra inmerso dentro de la actual población del mismo nombre, situado a 70 km al oriente de la ciudad de Mérida. La parte central del asentamiento está conformada por una enorme plaza, que es una



de las más extensas de las Tierras Bajas del área maya. Sus edificios sobrepasan 1, 000.000 de m^3 construidos (Kurjack 2003:13). Al norte la flanquea el Kinich Kak Moo, la estructura de mayor tamaño y volumen no solo del sitio sino de todo el Estado de Yucatán. Al sur está el convento franciscano, asentado sobre una gran estructura prehispánica llamada Ppapp Hol Chac. En el lado oriente y en el poniente están los templos dedicados al dios Itzamna; el primero denominado Itzamatul; el último, llamado Kabul. Éste ha sido identificado como la morada de la mano de Itzamna, personaje cuya leyenda cuenta que sanaba enfermos con sus manos (Lincoln 1980: 7; Burgos, Cámara *et al*. 2011: 1) (Figura 1).

El Edificio Kabul, "La Mano Milagrosa" es una de las estructuras más importantes del sitio prehispánico, y es mencionado por el cronista fray Bernardo de Lizana (1995) desde el siglo XVII. Durante el siglo XIX, Stephens fue el primer viajero que proporciona información de este edificio y del estupendo mascarón de estuco que, en aquella época, se encontraba expuesto y que Catherwood dibujó, que tiempo después, sirvió para ilustrar la obra de este destacado viajero. En la primavera de 1860, Desiré Charnay visitó Izamal y reporta, en este mismo edificio, la presencia de un gran mascarón de estuco de 4 m de altura aproximadamente, aunque ya no fue mencionado el mascarón ilustrado por Stephens. Schott (1872) apunta que el segundo mascarón aun se encontraba en 1869, de acuerdo a una publicación de 1872 del Instituto Smithsoniano (Burgos, Cámara *et al*. 2011: 1-2).

En 1882, Charnay regresó a Yucatán y visitó nuevamente Izamal, donde era posible observar el gran mascarón del Kabul. Pocos años después, en el transcurso de su última visita a Yucatán ocurrida en 1886, este viajero, apunta que el edificio estaba consagrado a un rey o dios que curaba a los enfermos o los resucitaba tocándolo con las manos, consigue apoyo del gobierno local para realizar algunas exploraciones arqueológicas en el edificio del que menciona:

> *"El aspecto de esta pirámide ha cambiado mucho desde mi última expedición; la gran figura que adorna la base de la fachada oriental está destruida; el muro de la parte sur se ha desplomado arrastrando consigo el hermoso mascarón dibujado por Stephens y la fachada occidental en cuya parte superior se hallaban los bajo relieves cuyos moldes iba yo a sacar; está espantosamente arruinada (Charnay 1978:12).*

En la actualidad, las construcciones coloniales y modernas han invadido y destruido las fachadas del edificio norte, y sur, así como parte del costado oriente. Además del saqueo que ha sufrido a lo largo de muchos años, desde la época colonial hasta nuestros días, el edificio se encontraba en mal estado de conservación, debido a que a mediados del siglo XX, se establecieron dos hoteles denominados "Canto" y "Kabul" que contribuyeron a un mayor deterioro.

INTERVENCIÓN ARQUEOLÓLGICA

La intervención inició con calas de aproximación alternas que nos permitieron constatar que los muros originales habían sido saqueados. Se pudieron localizar los muros que correspondían a la fachada sur, oriente y poniente de la pirámide, la ubicación del primer cuerpo de la estructura, los arranques del mismo, su esquina suroeste redondeada y algunos elementos decorativos hechos en estuco. La decoración fue hallada en las fachadas este, oeste y sur, en las dos primeras solo en las paredes, mientras que en la última se ubica tanto en la pared, como en el piso.

El edificio consiste en una plataforma rectangular de 110 m de largo de norte a sur por 30 m de ancho de este a oeste, pero fue

seccionada en dos partes, posiblemente a mediados del siglo XX o tal vez antes, debido a la construcción de la escuela "Guadalupe Victoria". Sobre la plataforma se encontraban dos edificios; uno al norte y otro al sur. El primero casi ha desaparecido por el saqueo aunque en uno de los predios aún se observa parte, *in situ*, de los restos de una escalera megalítica adosada a su costado poniente y presentaba parte de la esquina de forma redondeada. Mientras que el del sur, que es el área actual de estudio, sufrió menos destrucción y en él están las fachadas que presentaron decoración modelada en estuco (Burgos, Cámara *et al.* 2011: 5) (Figura 2).

FACHADA PONIENTE

En esta fachada ubicamos un muro de piedra labrada con evidencias de estar cubierto por estuco de color rojo. Este muro correspondería al primer cuerpo de la pirámide, con 39.60 m de largo, que remata en un terraza de 1.12 m de ancho y que presenta restos de un piso de estuco sobre el que se asienta el segundo cuerpo de la pirámide. Este muro consta de un paramento vertical sobre el que se desplanta una cornisa volada, de 20 cm., que consiste en un paramento en talud que, en algunas partes, tiene una gruesa capa de estuco (que alcanza hasta los 10 cm de grosor) con evidencias de haber tenido también el color rojo que recubría las piedras labradas (Burgos, Cámara, *et al* 2011: 8).

El segundo cuerpo, rematado por una terraza con piso de estuco, de 1.14 m de ancho, está conformado por un muro con tablero remetido sobre el cual se asienta un muro vertical, con un volado, rematado y cubierto con estuco a manera de un piso, semejando un chaflán redondeado. Encontramos evidencia en dicho tablero, de que estuvo también recubierto con estuco, pintado de rojo, que, al parecer, podría tratarse de algún elemento decorativo (Burgos, Cámara *et al.* 2011: 9). Las cuñas entre las piedras están colocadas de manera salediza, como si hubieran formado parte de algún diseño de estuco y que aquéllas hubieran servido como pequeñas espigas.

En la superficie del tercer cuerpo, hallamos un piso que conforma un pasillo de 1.95 m de ancho y un muro de piedras megalíticas. Donde probablemente daba inicio la construcción que remataba el edificio superior.

Cabe mencionar que en la colindancia con la escuela, se hallaron evidencias de decoración en estuco modelado que fueron recubiertos para su preservación y futura intervención.

FACHADA SUR

En ésta también, se encontró el primer cuerpo asentado directamente sobre un piso de estuco, que en algunas partes cubre el afloramiento de roca caliza y presenta desnivel hacia el sur. Cabe mencionar que en esta fachada, al demoler los cuartos modernos de lo que fue el hotel "Kabul", se descubrieron *in situ*, los muros de la plataforma prehispánica que se habían conservado, ya que sobre ellos se desplantaba la construcción del hotel.

En esta fachada se hallaron evidencias de elementos modelados en estuco, enclavados en las paredes del primer cuerpo. El diseño conforma un recuadro de 3.50 m de largo de este a oeste y algunos motivos al interior, pero están en mal estado de conservación. Probablemente esta decoración correspondería a la descrita por Holmes (1895: 98):

> *"…la gran cara, una cabeza modelada, levantada varios pies sobre el suelo y circundada por una pared de piedra burda, ilustrada por Stephens, parece haber estado en el costado sur, esta parte de la pirámide ha sido tapada por los edificios.*

Durante la excavación de los pisos modernos, debajo del área donde se halló la decoración del muro, se encontró un elemento horizontal, al nivel del piso, por lo que se supone que correspondería a una sección de una banqueta o altar (Burgos, Cámara *et al*. 2011: 12). Este elemento fue nuevamente cubierto para ser intervenido en las próximas temporadas.

FACHADA ORIENTE

En esta fachada no se presentó el primer cuerpo que tenemos en las fachadas poniente y sur, sino que se halló una plataforma de cimentación hecha de piedras rústicas, sin trabajar, que alcanza una altura de 1.62 m, mediante 7 hiladas de piedra superpuestas, sobre la que se desplanta el edificio (Burgos, Cámara *et al*. 2011: 18) (Figura 3).

Es en esta fachada en la que Charnay, durante su primera visita realizó un registro fotográfico del que sobresale la imagen de un mascarón con rostro antropomorfo, que tiene un tocado con paneles laterales y elementos en relieve. Durante sus trabajos en 1886, reporta que las estructuras del sitio ya resentían la destrucción, particularmente el Kabul, que había perdido la colosal figura de la fachada oriente y el muro sur y que también se había desplomado el mascarón reportado por Stephens (Charnay 1985: 12).

De acuerdo a la descripción de Holmes (1895: 98),

> *"es en el lado este cerca de la esquina sureste que fueron encontrados los restos mutilados de la gran cara de estuco, de la que varios escritores han hecho referencia…la cara de casi cinco pies de ancho y siete u ocho pies de altura, ha sido diestramente modelada y pintada. Esta es la cabeza ilustrada por Charnay ".*

Esta es la fachada menos visible, debido a que se encuentra invadida, casi en su totalidad, por diferentes predios. En ésta se ubicaba una cisterna moderna que, al ser desmantelada, y a una profundidad de 84 cm de la superficie, que corresponde al patio del Centro Cultural y Artesanal BANAMEX, hallamos la evidencia de restos de estuco pertenecientes a un mascarón de 1 m de altura. El muro, que forma parte del soporte del mascarón y elementos modelados en relieve, se asientan sobre un talud que llega a alcanzar 4.8 m de altura y una longitud de 7.8 m de largo (García, *et al* 2012) (Figura 4).

Hay que mencionar que algunos de los elementos modelados en estuco se conservan actualmente, por lo que se podría suponer que los otros se destruyeron al estar expuestos.

ANÁLISIS DE LOS MATERIALES CERÁMICOS

El material cerámico recuperado en el edificio Kabul provino no solo del derrumbe natural, sino del saqueo indiscriminado del edificio. Por lo tanto, no constituye un marcador de fechamiento confiable, ya que se encuentra mezclado, es decir, la cerámica recolectada como parte del relleno constructivo se halló combinada con el escombro, así como con las etapas constructivas anteriores y las últimas ocupaciones prehispánicas del sitio y también con las coloniales y modernas de la actual ciudad de Izamal (Dzul en Burgos, Cámara *et al*. 2011: 33).

En general el edificio Kabul presentó material cerámico fechado desde el Preclásico Tardío (200 – 150 a. C.) hasta el período Postcolonial (1800/1850 – 2000 d.C.). También se realizó un pozo, en el jardín de la casona que correspondería a la terraza prehispánica, adosada a la fachada sur del edificio Kabul en el que se hallaron dos capas culturales; la primera correspondió a un relleno Colonial, cuando se construyó la casona. Mientras que la capa II, constituye el relleno constructivo del basamento del Kabul que contuvo fragmentos del Preclásico Tardío

así como del Protoclásico (150 a.C. – 250 d.C.), por lo que se puede fechar, tentativamente, este basamento para este último período, es decir, el Protoclásico (Burgos, Cámara *et al*. 2011: 41).

No obstante lo antes mencionado, el análisis en particular de la fachada oriente, donde se ubica el mascarón recuperado, corroboró la tendencia del comportamiento de la cerámica de la estructura en general, es decir, tuvo presencia de material prehispánico de los períodos Protoclásico, Clásico Terminal (800 – 1000 d.C.) y Postclásico Tardío (1200 – 1550 d.C.), aunque el mayor porcentaje del material recuperado, esto es el 69.90 % correspondió al período Colonial, seguido en frecuencia con un 17.51 % por el Postclásico Tardío. Dentro del Colonial destaca la cantidad numérica del tipo Yuncu sin Engobe (591 tiestos), seguido por el Sacpokana Rojo (272 tiestos). Ambas vajillas son de carácter doméstico y claramente coloniales. No continúan más allá de este período y están presentes en diversos sitios como: Maní, Izamal, Conkal, Mayapán y Mérida (Brainerd 1958), así como también en la costa noroeste de Yucatán (Ball 1978). Podemos entonces proponer que la cronología que le asignamos de manera preliminar al mascarón es para el Protoclásico/Clásico Temprano. Por otra parte, es preciso mencionar que de acuerdo al relato de Charnay (1978: 16), con respecto a la decoración de la fachada, poniente apunta:

> *"al extremo sur de la fachada oeste, en ciertas partes del muro aparecían visibles y distintas todas las figuras de la decoración. Pero los colores desaparecían notablemente por la acción atmosférica…..yo me desesperaba al ver que se me escapaban estos dibujos, Don Antonio Menéndez, el director de las escuelas públicas de Izamal, me dio la idea de avivarlos. Tenía yo pinceles; envié inmediatamente en busca de los colores amarillo, azul y rojo, que eran los que se necesitaban y mientras que yo humedecía con una esponja la pared, Menéndez pintaba de nuevo las figuras geométricas que componían la decoración".*

Lo anterior cobra relevancia por el hecho de que en las excavaciones realizadas en la fachada poniente, fue recuperada a unos 40 cm. de profundidad aproximadamente, una copa de barro, casi completa, de boca restringida, cuerpo globular y soporte pedestal, correspondiente al tipo cerámico Oxcum Café, fechado para el período Colonial (1550 – 1800 d.C.), en cuyo interior se aprecian restos de un pigmento azul. El análisis de dicho pigmento por EDX (Energy Dispersive X-ray) XRD (X-ray Diffraction) y SEM (Scanning Electron Microscope), llevados a cabo en el CINVESTAV por la Dra. Silvia Fernández, dieron como resultado que se trataba de un colorante azul ultramar. De acuerdo a su composición química, este pigmento es la forma sintética del mineral lapislázuli o lazurita, introducido a América alrededor de 1828 (Fernández, Palomo *et al*. 2012).

Es decir, con lo antes referido, existe la posibilidad de que el recipiente con el pigmento azul hubiera sido usado por Charnay para "avivar" los colores de las fachadas del edifico Kabul (Figura 5).

En resumen, podemos decir que la cronología preliminar, obtenida en esta 1ª temporada de campo, del Kabul correspondería con la que se ha obtenido de otros edificios de Izamal como el Kinich Kak Moo', el Itzamatul y el Habuc así como por las intervenciones llevadas a cabo dentro y fuera de Izamal que corroboran que el sitio tuvo su etapa más importante, alcanzando su mayor extensión, durante el Protoclásico. Aunque no debemos olvidar que la etapa más temprana, reportada hasta ahora, corresponde al Preclásico Medio (700 – 450 a.C.).

ANÁLISIS ICONOGRÁFICO DEL MASCARÓN

No obstante lo anterior, debemos enfatizar que el fechamiento del mascarón en sí, es problemático debido a que materiales cerámicos de diversas épocas fueron recuperados mezclados. Esto, por causa del saqueo sufrido a manos de la población colonial y moderna de Izamal para la obtención de material de construcción. Por tal motivo, fue necesaria la implementación de métodos de datación alternos para obtener un rango aproximado de la época en que se construyó el mascarón.

Se usó un método de datación estilística para estimar un rango en cual pueda situarse el mascarón. De estos, se favorece el propuesto por Tatiana Proskouriakoff (1950), modificándolo a las necesidades y limitantes del mascarón. De esta forma, se compararán los elementos del mascarón con otras obras tanto escultóricas como pictóricas de las cuales se tenga un fechamiento seguro o aproximado. En el método de Proskouriakoff se asume que las fechas en cuenta larga que aparecen inscritas en los monumentos están correctamente descifradas y que la correlación GMT o GMT+2, que son las más usadas por los epigrafistas, son las más aproximadas a la correlación correcta. Como variación de este método, también se acepta que las estimaciones realizadas mediante la cerámica para elementos arquitectónicos sin fechas de cuenta larga son correctas. El ordenamiento de las fechas en cuenta larga y las estimaciones mediante cerámica se considerarán el orden cronológico de los monumentos y ninguna preconcepción de una progresión estilística "natural" o "necesaria" debería contradecirlo.

A pesar de que se presenta una reconstrucción hipotética de los elementos perdidos en el mascarón, el análisis solo se enfocará en los que se preservaron; los pómulos, las volutas y las serpientes de los paneles laterales (Figura 6).

Los primeros elementos con los que se le compararán serán los murales de San Bartolo, en el Petén Guatemalteco, que han sido datados entre el 100 a.C. al 100 d.C. (Saturno *et al* 2005). En el extremo derecho del mural norte resalta un zoomorfo, que ha sido identificado como una "serpiente emplumada" (Saturno *et al* 2005), y cuya ceja se haya decorada con un elemento en forma de U. Este elemento coincide con la decoración del pómulo del zoomorfo en el mascarón del Kabul. Como se verá más adelante, el elemento en U es típico del arte temprano del área maya.

En el mural poniente del mismo sitio de San Bartolo se observa un motivo identificado por Taube (*et al*. 2010) como la "Tortuga Terrestre", el cual lleva sobre la ceja el mismo elemento en forma de U. Esta decoración también aparece en las criaturas que han sido identificadas en el mural poniente como "La Deidad Ave Principal" y cuyo nombre ha sido leído por David Stuart como *Muut Itzamnaaj* o "Pájaro Itzamná" (Taube *et al.* 2010). Otros personajes zoomorfos de apariencia serpentina en los murales de San Bartolo presentan la decoración en U sobre la ceja; este elemento también aparece sobre la banda terrestre, en dos de los árboles así como en algunos diseños circulares que llevan en el cinturón diversos personajes del mural.

El "Pájaro Itzamná" lleva en su boca una serpiente bicéfala cuyos ejemplos en el mural de San Bartolo guardan una fuerte similitud con las serpientes en los paneles laterales del mascarón del Kabul. Si bien, todas estas serpientes bicéfalas son distintas en sus detalles, es claro que ambas cabezas de cada serpiente debían tener un aspecto distinto, por lo que una tiene un diente de tiburón y hojas en la nariz. Mientras que la otra tiene dientes cuadrados y una flor. Estas últimas son las que guardan más similitud con los elementos de los paneles laterales del mascarón del Kabul; no solo por los

dientes sino también por la forma circular de la comisura de la boca, la forma recta de la mandíbula superior y el elemento oval en el área del cuello, lo que nos hace pensar que inclusive se trata del mismo personaje. De estas serpientes bicéfalas, cinco de las siete cabezas aun conservadas en el mural presentan la decoración en U sobre la ceja, mientras que solo dos de ellas tienen los dientes cuadrados como los del Kabul. Otro personaje del mural de San Bartolo que presenta los dientes cuadrados así como un perfil similar al de las serpientes en los paneles laterales del mascarón del Kabul, es la cabeza de serpiente que remata la banda de cielo en el mural poniente.

Los mascarones de estuco de la estructura 5C-2a de Cerros en Belice, también presentan la decoración en forma de U sobre la ceja de los personajes zoomorfos que sirven de soporte a los grandes rostros que decoran la fachada. De igual manera, los rostros llevan rastros de haber tenido esta misma decoración en el área de la ceja. En el caso de los mascarones de Cerros, la decoración en forma de U se halla pintada sobre la superficie del mascarón y no modelada como en el mascarón del Kabul. Aquéllos han sido datados para el Preclásico Tardío, aproximadamente para el 50 a.C. (Freidel y Schele 1988; Hansen 2000), dándonos un lapso de más o menos 50 años.

Por otro lado, el mascarón de la estructura 29-B del mismo Cerros (ver en Valdés 1991) presenta una voluta trilobulada que sale de la boca del zoomorfo que sirve de base al rostro del mascarón. Esta voluta presenta dos elementos laterales que se enroscan hacia afuera y uno central; la voluta que sale de la boca del zoomorfo es muy similar a la del mascarón del Kabul.

Otro mascarón de cuyo zoomorfo surgen volutas trilobuladas similares, es el del edificio 5D-23-2 de la Acrópolis Norte de Tikal en Guatemala (ver en Valdés 1991). Al igual que en el caso anterior, en el Kabul, la voluta surge de la boca del zoomorfo, pero la de Tikal aparece más ornamentada. Como en los ejemplos anteriores, el zoomorfo del mascarón de Tikal presenta la decoración en U sobre sus cejas, y sirve de base para un rostro. A diferencia de los mascarones de Cerros, donde la decoración se encuentra pintada, mientras que en Tikal es incisa. Este mascarón ha sido datado para el Preclásico Tardío.

El mascarón de la estructura 1-sub del Grupo Triádico 1 de Cival, también en el Petén, presenta la decoración en forma de U sobre la ceja, siendo datado también para el Preclásico Tardío entre el 150 a.C. al 50 d.C. (Estrada-Belli 2003).

En Acanceh, Yucatán, la estructura 1, también llamada "La Pirámide", presenta cinco mascarones con elementos similares a los del Kabul. El mascarón 1, presenta la decoración en forma de U en los elementos finales, a cada extremo de un nudo localizado en la base del mascarón. Por otro lado, el mascarón 5 lleva el mismo elemento pintado sobre la cejas y seguramente también lo llevaban los mascarones 2, 3 y 4, aunque no se han conservado. Los mascarones 2, 3, 4 y 5 tienen zoomorfos como bases de los grandes rostros, aunque los zoomorfos están en su mayor parte destruidos, aun se conservan las volutas trilobuladas que surgen de sus fauces, tal y como aparecen en el mascarón del Kabul. En principio, se había propuesto el fechamiento de estos mascarones para el Clásico Temprano, aunque también se ha sugerido que fueran más antiguos, dejando abierta la posibilidad de una temporalidad más amplia desde el Preclásico Tardío en el 300 a.C. al 600 d.C. en el Clásico Temprano (Quintal y Pantoja 2000). Sin embargo, en investigaciones más recientes se ha sugerido como fecha de elaboración de los mascarones desde el 150 a.C., es decir, el llamado

período Protoclásico (Quintal e.p.).

Como es posible observar, el elemento en U es típico de finales del Preclásico Tardío, especialmente formando parte de la decoración en las cejas de personajes en los mascarones de estuco. Este elemento, junto con las volutas de la boca, así como la serpiente de dientes cuadrados del mascarón del Kabul, son elementos fácilmente comparables con los encontrados en otras obras de arte entre el 150 a.C. y el 150 d.C. Sin embargo, como se apunta a continuación, obras tardías mostrarán que los elementos presentes en el mascarón del Kabul proponen una perdurable continuidad en el arte maya.

Entre estas obras se halla la llamada "Placa de Leiden", se trata de una celta de "jade" tallada en ambas caras; de un lado se observa un gobernante ricamente ataviado en un estilo típico de Clásico Temprano, éste sostiene una serpiente bicéfala mientras está de pie sobre un cautivo amarrado de manos. Solo dos motivos presentan la decoración en U, uno de ellos es un elemento redondo que pende del cinturón del gobernante; el otro es el que ha sido apodado el "dios bufón" y que lo lleva sobre la ceja. Hay que hacer notar que ningún otro de los personajes tiene la decoración en U. Del otro lado, la celta lleva inscrita una fecha en cuenta larga que lee 8.14.3.1.12 1-Eb asiento de Yaxk'in, que equivale al año 320 d.C. (Schele y Miller 1986), lo cual la ubica ya dentro del Clásico Temprano.

El gobernante de la Placa de Leiden recuerda otra imagen, al que se halla en el edificio 2, del patio sur, en la Estructura X de Becan; en este retrato, modelado en estuco, es posible observar el rostro de un gobernante, que como la Placa de Leiden, lleva dos cuentas en el área de las fosas nasales, elemento típico del Clásico Temprano, así también dos zoomorfos; uno sobre su cabeza y el otro en el área de la barba. Sobre el primero hay un motivo de "dios bufón" que tiene adornada la frente con un elemento en forma de U, tal como en la Placa de Leiden. Este retrato en estuco ha sido datado para el Clásico Temprano entre el 250 y el 450 d.C. (Campaña 2005).

Otro retrato, en un típico estilo Clásico Temprano, es el que está inciso en una trompeta de caracol, ahora en Kimbell Art Museum. La trompeta datada por Schele y Miller (1986) por medios estilísticos alrededor del 250 al 400 d.C., en ella la decoración en forma de U se limita al centro de la orejera usada por el personaje, así como a otro elemento en la parte inferior de la composición.

Un monumento de Tikal, la estela 29, nos proporciona la primera fecha en cuenta larga sobre un monumento, leyéndose 8.12.14.8.15 en el día 13 Men 3 Zip, que equivale al año 292 d.C. (Proskouriakoff 2007). Con un estilo similar, la Estela 39 de Tikal ostenta una fecha en cuenta larga que lee 8.17.0.0.0 1 Ajaw 8 Ch'en y que equivale al año 376 d.C. siendo erigida por Chak Tok Ich'aak I (Martin y Grube 2008). Esta estela muestra una profusión en el uso de elementos con decoración en U; algunos se hallan sobre las muñecas de los dos personajes, otros en los extremos de los nudos, así como en los extremos de las joyas que adornan al personaje principal que se trata de Chak Tok Ich'aak I. Dentro del texto jeroglífico también es posible ver dicho elemento, en medio del silabograma bi, así como en los logogramas TZUTZ y UH; dos jeroglíficos en variante de cabeza también lo tienen sobre el área de la ceja, uno es el logograma ICH'AK, el otro se lee K'INICH.

Otra estela de Tikal que muestra un uso reiterado de la decoración en forma de U adornando varios elementos de la vestimenta del gobernante, así como diversos signos jeroglíficos en el texto de la parte posterior es la estela 31 que fue erigida en la fecha 9.0.10.0.0 7 Ajaw 3 Yax en el año 445 d.C. por el gobernante Sihyaj Chan K'awiil II en un "estilo conscientemente ar-

caico" constituyendo prácticamente una copia de la estela 29 que data 150 años antes (Martin y Grube 2008).

Por último, la estela 40 de Tikal fue erigida por K'an Chitam en el 468 d.C. siguiendo el modelo de sus predecesoras, las estelas 29 y 31 (Martin y Grube 2008). Llevando la decoración en forma de U en los mismos lugares que la estela 31 y 39 que, para esta época, ya se podría considerar un elemento anacrónico. Si observamos el mascarón del edificio sub 4 de la misma Tikal, datado alrededor del 350 al 488 d.C. (Valdes 1991), que es contemporáneo a las estelas en cuestión; es notable como muchos de los elementos tan presentes en el Preclásico Tardío han desaparecido, tal como el elemento en U sobre la ceja del zoomorfo. Aunque se aprecia un abandono consistente de este elemento ornamental, su uso fue constante hasta el 500 d.C.

No obstante, en algunos sitios como Caracol que se caracterizan por un estilo escultórico profundamente conservador, se preservaron muchos elementos anacrónicos de la vestimenta y la postura; tal y como se muestra en la Estela 5, fechada para el 613 d.C. y comisionada por el llamado Gobernante IV (Martin y Grube 2008).

Otros mascarones comparables son los de la estructura A-1 de Kohunlich, Quintana Roo que muestran un claro estilo del Clásico Temprano. Los zoomorfos que sostienen los grandes rostros de la deidad solar tienen sobre sus cejas y ceño la típica decoración en U, como la que se aprecia en el mascarón del Kabul. Otros elementos, son las cabezas de serpiente que se encuentran en los paneles laterales de los rostros de las deidades solares; las cuales presentan la comisura de la boca redondeada y la mandíbula superior recta así como los dientes cuadrados que se observaron en las serpientes bicéfalas de los murales de San Bartolo, y remarcablemente similares a las serpientes de los paneles a cada lado del zoomorfo del mascarón en la estructura Kabul de Izamal. Los mascarones de Kohunlich han sido fechados entre el 250/300 al 450 d.C. (Nalda 2004), siendo contemporáneos a los múltiples ejemplos ya citados del Clásico Temprano.

Es pertinente mencionar que gracias a las comparaciones hechas para fecharlo se pudo realizar el dibujo reconstructivo del mascarón del Kabul. Hay que remarcar que esta reconstrucción es puramente hipotética y no existe evidencia que sustente la presencia de los elementos faltantes.

Después del análisis de las características del mascarón es posible proponer dos rangos tentativos para su datación; uno que va del 150 a.C. al 150 d.C. y otro que fluctúa del 250 al 450 d.C. Debido a los pocos elementos para fechamiento en el material cerámico no nos fue posible acotar más las estimaciones. Sin embargo, como se hizo notar líneas arriba, se apoya la tesis de que Izamal tuvo su etapa más importante de desarrollo y alcanzó su mayor extensión durante el Protoclásico del 150 a.C. al 250 d.C. ¿Sería posible que esta haya sido la época en la que se manufacturó el mascarón? El intervalo de cien años entre el 150 y el 250 d.C. parece ser una época perfecta dentro de la cual se situaría el mascarón del Kabul.

Aunque muchas características arcaicas en el arte se conservaron aun hasta el 450/600 d.C. como sucede en la estela 31 de Tikal o la estela 5 de Caracol. El uso del motivo en U empieza a desaparece alrededor del 500 d.C., aunque no es definitivo, es posible decir con certidumbre que la edad del mascarón no podría ir más allá del 600 d.C. Por tanto, se favorece un rango amplio del 50 a.C. al 450 d.C. Sin embargo, el mascarón que aparece en la foto de Charnay nos aproxima más a la segunda época, en el Clásico Temprano.

Es posible observar que en el corte de la

fachada oriente del Kabul, donde se encuentra el mascarón, hay una serie de rellenos que van desde arriba del mascarón que corresponden al nivel del piso actual hasta un piso de estuco poco menos de dos metros hacia abajo. Si este zoomorfo sostenía, como suponemos por comparación con otros mascarones, un rostro antropomorfo es fácil imaginarse entonces la escena retratada por Catherwood para la fachada sur, donde los dos personajes humanos miran arriba, hacia el mascarón (Figura 7). Por comparación con el mascarón existente, ahora podemos reconocer en la ilustración de Catherwood las piedras que corresponderían a las cejas, pómulos y hocico del zoomorfo; así también como encajaría en forma general, lo que aun existe del mascarón con lo que fue registrado por los viajeros. Suponemos que el nivel del piso para la época en que Stephens y Catherwood visitaron Izamal debió de haber sido próximo al del piso de estuco localizado en las excavaciones de la fachada oriente (Figura 8).

Del mismo modo, podemos reconocer, en la foto de Charnay, las piedras de las cejas, los ojos, y donde debería ir la nariz. Esta foto aparentemente fue tomada en la fachada oriente, cerca de la esquina sureste, muy próxima a donde se encuentra el mascarón recientemente restaurado. Por medio de ella es evidente que lo que se logró hallar en el Kabul, es la parte que se encontraba oculta bajo la tierra para la época de Charnay. Ya que la parte de arriba de los ojos es la que se encontraba expuesta, visible en la fotografía y, por tanto, la más susceptible a la erosión por haber permanecido más tiempo a la intemperie (Figura 9).

Resulta tentador hacer una identificación del zoomorfo en base a los elementos sobrevivientes en el mascarón. En primera instancia se pensó que podría tratarse de una representación de la "Deidad Ave Principal" ya que la serpiente bicéfala de dientes cuadrados que esta ave sostiene en su pico en los murales de San Bartolo tiene fuertes similitudes con las serpientes de los paneles laterales del mascarón del Kabul; posicionándose éstos a cada lado de la boca del zoomorfo. La presencia de esta serpiente aunada al elemento en U sobre el pómulo, parecía reforzar que el zoomorfo central se trataba del "Pájaro Itzamná". Sin embargo, se reitera el hecho de que existen muy pocos elementos para poder hacer cualquier afirmación sobre el mascarón. Además es notable que otras criaturas tengan el elemento en forma de U sobre sus cejas, en especial las de carácter de reptil, como la tortuga, la serpiente y el mismo "Pájaro Itzamná". Por extensión, bien podría tratarse de cualquier otra criatura zoomorfa o saurio sobrenatural.

Cuando los rostros de los gobernantes y dioses, se encuentran enmarcados por elementos zoomorfos, la situación se vuelve más complicada si tomamos en consideración que estos casi siempre presentan características de reptil. Si bien, los que se encuentran sobre la cabeza por lo general están bien detallados y por tanto son identificables y distintivos; los que se localizan en el área del mentón pocas veces muestran rasgos que los definan, representando una especie de saurio genérico.

Por ejemplo, Martha Cuevas (2007), en su estudio de los incensarios del Grupo de las Cruces en Palenque Chiapas, clasifica los mascarones zoomorfos superiores al rostro antropomorfo en ocho clases perfectamente definibles por sus características propias, identificando claramente cinco, y dejando los tres restantes como "No identificados" aunque cada uno con sus rasgos distintivos propios. En contraste, se identificó la misma representación en todos los mascarones inferiores, es decir los que se encuentran en el área del mentón de los personajes de cada porta incensario, en un total de 76 ejemplares que contenía la muestra. Si bien,

Cuevas (2007) identifica todos los mascarones inferiores como el "Monstruo Imix", estos no poseen ningún rasgo diagnóstico que los asocie a esta entidad; tales como las volutas de agua, flores u hojas de nenúfar, o alguna otra característica acuática. El único elemento que distingue los zoomorfos inferiores en los incensarios es el nudo que tienen amarrados en su frente, y que es fácilmente confundido con el que sujeta la hoja de nenúfar a la frente del "Monstruo Imix". Pero que bien podría tratarse del nudo que en la realidad serviría para amarrar el rostro del personaje a todo el conjunto del tocado superior y laterales que ostentan los incensarios.

Se podría reiterar el hecho de que los zoomorfos bajo el mentón de los personajes casi siempre son criaturas de rasgos serpentinos, pero carentes de elementos iconográficos definitorios que les otorguen personalidad propia; por tanto es difícil asociarlos a una representación u otra, menos aún a algún dios específico o criatura sobrenatural del repertorio artístico. Esto aplica casi para todos los zoomorfos en la posición del mentón que se han analizado en esta exposición, inclusive aquellos del Preclásico Tardío, como los ejemplos ya citados de Tikal y de Cerros.

Por lo tanto será necesario llevar a cabo otras intervenciones para poder contrastar y acotar lo presentado en esta investigación.

BIBLIOGRAFÍA

Ball, Joseph W.
1978 Archaeological Pottery of the Yucatan-Campeche Coast. *Studies in the Archaology of Coastal Yucatan and Campeche, Mexico*. M.A.R.I. Pub. 46.Tulane University, New Orleans.

Burgos, Villanueva, Rafael, Luis Millet Cámara, José Estrada Faisal, Sara Dzul Góngora, Rodolfo Canto Carrillo y Ma. Luisa Parra Sánchez
2011 Informe de los Trabajos Arqueológicos Realizados en la I Temporada de Campo del Proyecto Kabul, Izamal, Yuc. Mecanuscrito Archivo de la Sección de Arqueología del Centro INAH Yucatán, Mérida.

Brainerd, George
1958 *The Archaeological Ceramics of Yucatán*. Kraus Reprint Co, New York.

Campaña Valenzuela, Luz Evelia
2005 Contribuciones a la Historia de Becán. *Arqueología Mexicana:* "Últimos descubrimientos Mayas en Campeche". Vol. XIII – Núm. 75: 48-53. Septiembre-Octubre. Editorial Raíces. México, D.F.

Charnay, Désiré
1976 *Viaje a Yucatán a Fines de 1886.* Fondo Editorial de Yucatán. Cuadernos Tres. Mérida.

Cuevas García, Martha
2007 *Los incensarios efigie de Palenque, deidades y rituales.* Universidad Nacional Autónoma de México e Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, D.F.

Estrada-Belli, Francisco., Jeremy Bauer, Molly Morgan, and Angel Chavez
2003 Early Maya symbols of kingship at Cival, Petén. *Antiquity* 77 (Dec. 2003). http://www.antiquity.ac.uk/projgall/estrada_belli298/

Fernández, Sabido, Silvia, Yoly Palomo Carrillo, Rafael Burgos Villanueva y Romeo de Coss
2012 Comparative Study of Two Blue Pigments from the Maya Region of Yucatan. MRS online Proceedings Library.
http//journals.cambrigde.org/OPI

Freidel, David y Linda Schele
1988 Kingship in the Late Preclassic Maya Lowlands: The Instruments and Places of Ritual Power. *American Anthropologist,* 90(3): 547-567.

García, Solís Claudia, Claudia Ocampo, José Manuel Estrada, Romina Quijano, Roger Toro, Francisco Cox, Exaltación Cox y Alvaro
2012 Informe de Conservación – Restauración de los Elementos Modelados en Estuco de la Fachada Oriente del Kabul, Izamal, Yuc. Mecanuscrito Archivo de la Sección de Conservación Restauración del Centro INAH Yucatán, Mérida.

Hansen, Richard D.
2001 Primeras Ciudades. Urbanización incipiente y formación de estados en las tierras bajas

Mayas. En: *Los Mayas. Una civilización milenaria.* Nikolai Grube (ed.). Köneman, Colonia.

Holmes, William H.
1895 *Archaeological Studies among the Ancient Cities of Mexico*. Part. I, Monuments of Yucatan. Field Columbian Museum, Anthropological Series, Publication 8, Vol. I, No. I. Chicago.

1914-1915 *Art and Archaeology and Illustrated Magazine*. Vol. I. The Archaeological Institute of America. Washington.

Kurjack, Edward B.
2003 "Sitios, Monumentos y la Organización Territorial de los Mayas Precolombinos". *Los Investigadores de la Cultura Maya*, Vol. 11, Tomo I: 8-19. Universidad Autónoma de Campeche, Campeche.

La Voz de los Cerros
1970 Revista de Información Social, Deportiva y Asuntos de Interés General. Noviembre 1º. Izamal.

Lincoln, Charles E.
1980 A Preliminary Assessment of Izamal, Yucatán, México. Tesis. College of Arts and Sciences, Tulane University, New Orleans.

Lizana, Fray Bernardo de
1995 *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal*. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas. Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya 12. UNAM. México, D.F.

Martin, Simon y Nikolai Grube
2008 *Chronicle of the Maya kings and queens*. Thames & Hudson Ltd. Londres U.K.

Nalda, Enrique
2004 *Kohunlich Emplazamiento y Desarrollo Histórico*. Colección Científica. Serie Arqueología No. 463. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, D.F.

Proskouriakoff, Tatiana
1950 *A Study of Classic Maya Art.* Carnegie Institution of Washington Pub. 593. Washington D.C. Carnegie Institution of Washington.

1994 (2007) *Historia Maya.* Siglo XXI editores. México D.F.

Quintal Suaste, Beatriz
e.p. Cronología y funcionalidad del sitio de Acanceh, Yucatán. Mecanuscrito para ser publicado en *Archaeological Investigations in Yucatan, Mexico.* Ed. Travis W. Stanton, Oxford.

Quintal Suaste, Beatriz y Luis Raúl Pantoja Díaz
2000 "Los mascarones de Acanceh, rostros de la dualidad". *Los Investigadores de la Cultura Maya,* Vol. 8, Tomo I: 114-127. Universidad Autónoma de Campeche, Campeche.

Saturno, William A., Karl A. Taube y David Stuart
2005 *Ancient America 7: Los murales de San Bartolo, El Petén Guatemala. Parte 1. El mural del norte*. Center for Ancient American Studies. Barnardsville, N.C.

Schele, Linda y Mary Ellen Miller
1986 *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art.* George Braziller, Inc. y Kimbell Art Museum. New York y Fort Worth.

Sierra, O´Reilly Justo
2003 *Viaje a Yucatán 1841 – 1842. John L. Stephens*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F.

Taube, Karl A., William A. Saturno, David Stuart y Heather Hurst
2010 *Ancient America 10: Los murales de San Bartolo, El Petén Guatemala. Parte 2. El mural poniente.* Boundary End Archaeology Research Center y Precolumbia Mesoweb Press. Barnardsville, N.C.

Schott, Arthur
1872 "Remarks on the "Cara Gigantesca" of Yzamal in Yucatan. *Annual Report of The Board of Regents of the Smithsonian Institution*. Washington.

Valdés, Juan Antonio
1991 Los mascarones del Grupo 6C-XVI de Tikal: Análisis iconográfico para el Clásico Temprano. *II Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, 1988: 129-145 (editado por J.P. Laporte, S. Villagrán, H. Escobedo, D. de González y J. Valdés). Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Wiener, Carlos, Doctor Crevaux, Désiré Charnay, etc., etc.,
1884 *América Pintoresca*. Descripción de Viajes al Nuevo Continente. Montaner y Simon, editores. Barcelona.

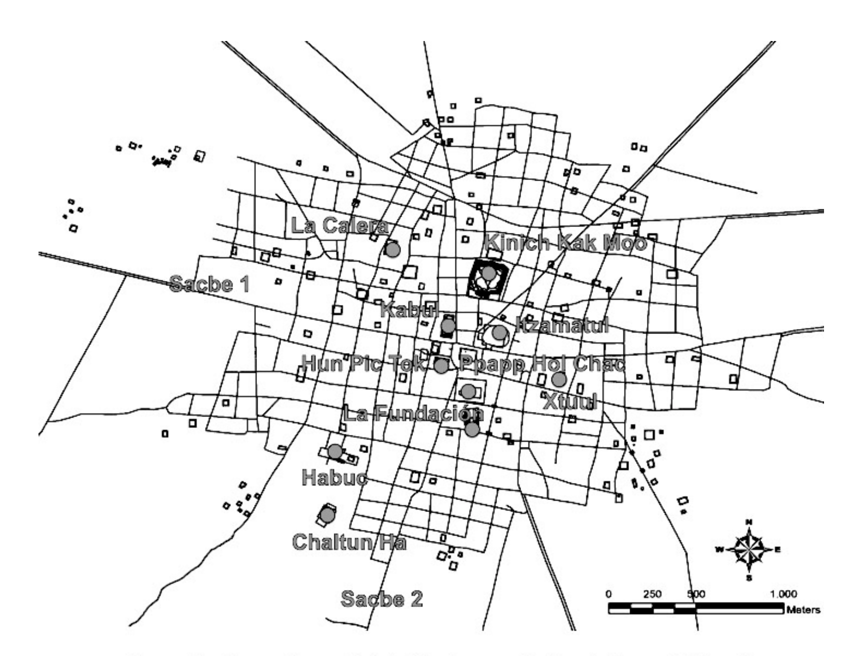


Figura 1 . Plano General del sitio Arqueológico de Izamal, Yucatán

Figura 1.- Plano general del sitio arqueológico de Izamal, Yucatán

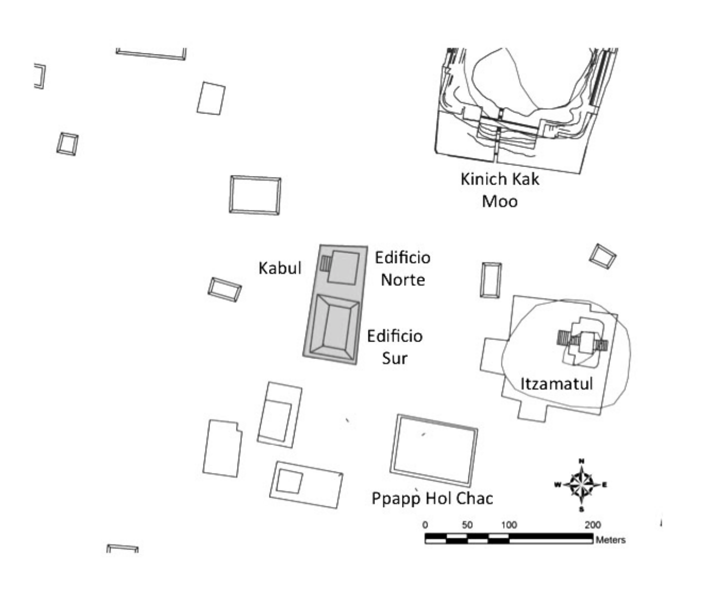


Figura 2. Ubicación del edificio Kabul, Izamal.

Figura 2.- Ubicación del edificio Kabul, Izamal.

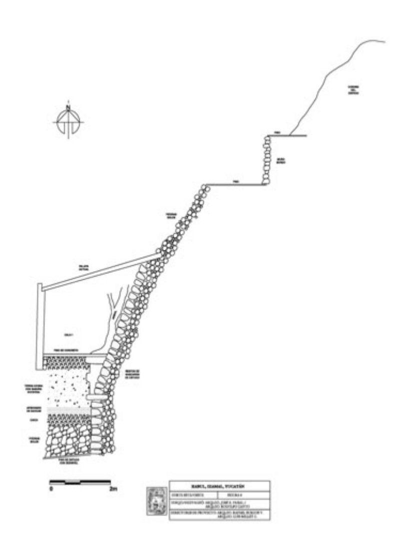
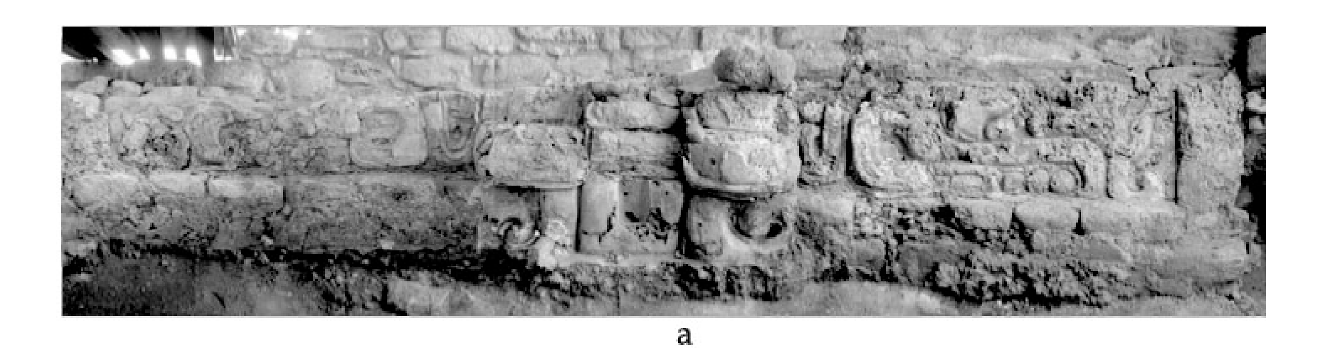
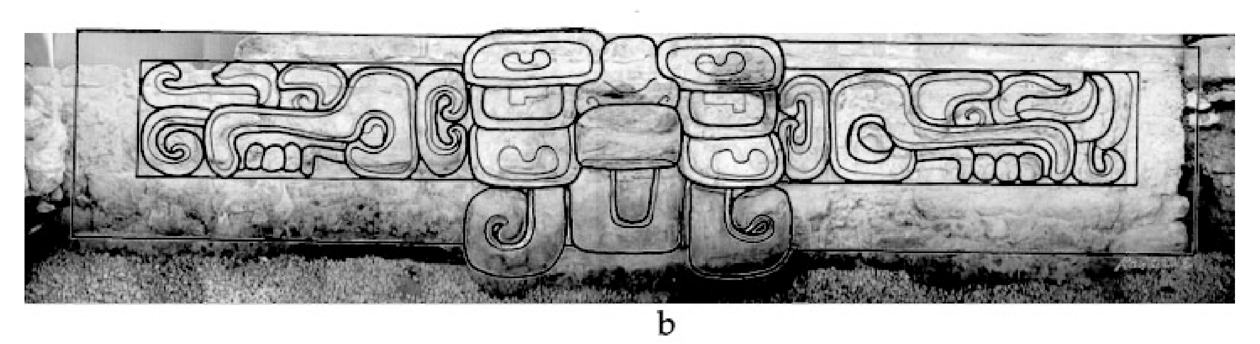


Figura 3. Corte de la fachada este del edificio Kabul, Izamal.

Figura 3.- Corte de la fachada este del edificio Kabul, Izamal.



a



b

Figura 4.- a) Mascarón antes de la restauración
b) reconstrucción hipotética del mascarón.

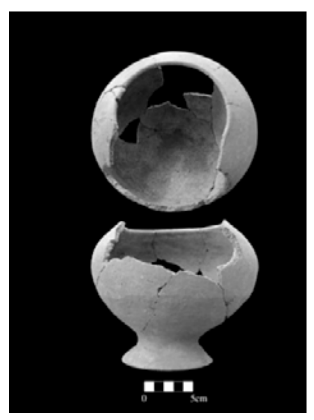


Figura 5.- Vasija con soporte pedestal del tipo Oxcum Café recuperada en la fachada oeste.

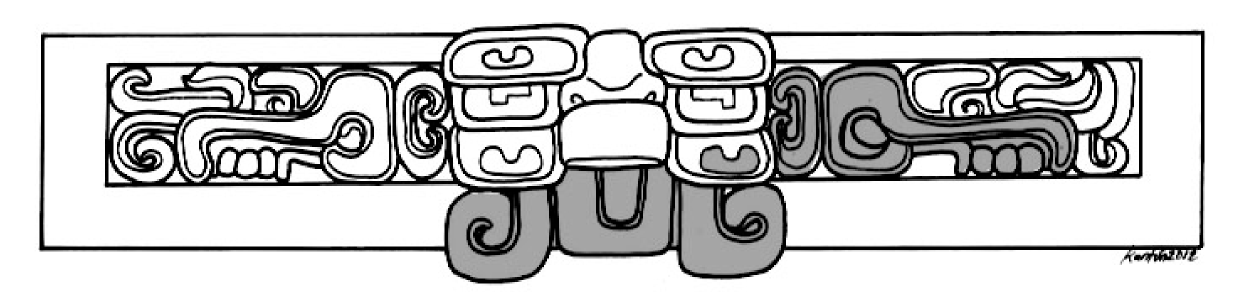


Figura 6.- Reconstrucción hipotética del mascarón del Kabul y sus elementos iconográficos preservados.

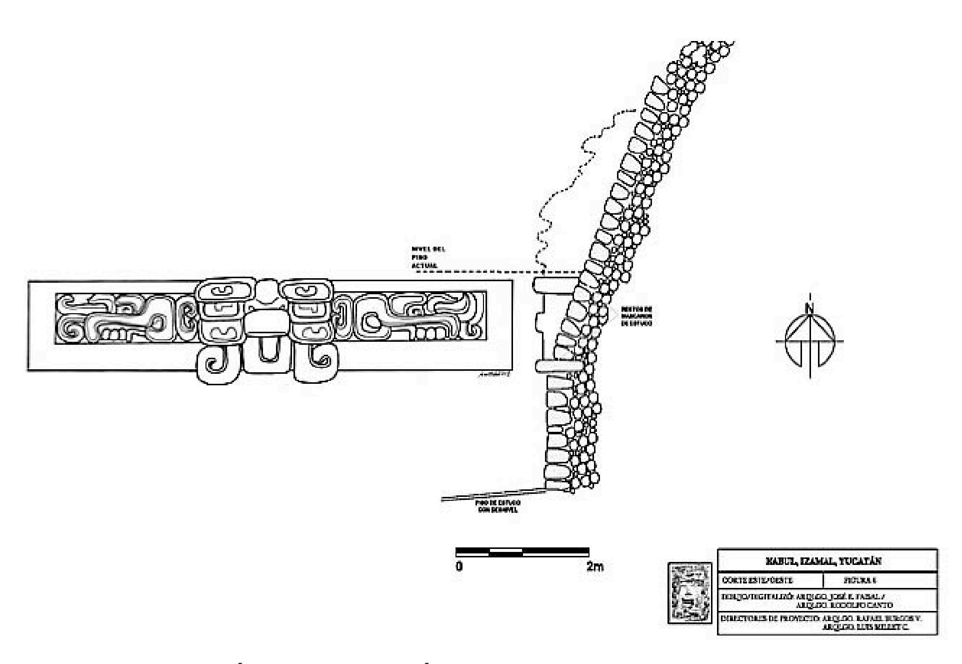


Figura 7.- Ubicación del mascarón en la fachada este del edificio Kabul.

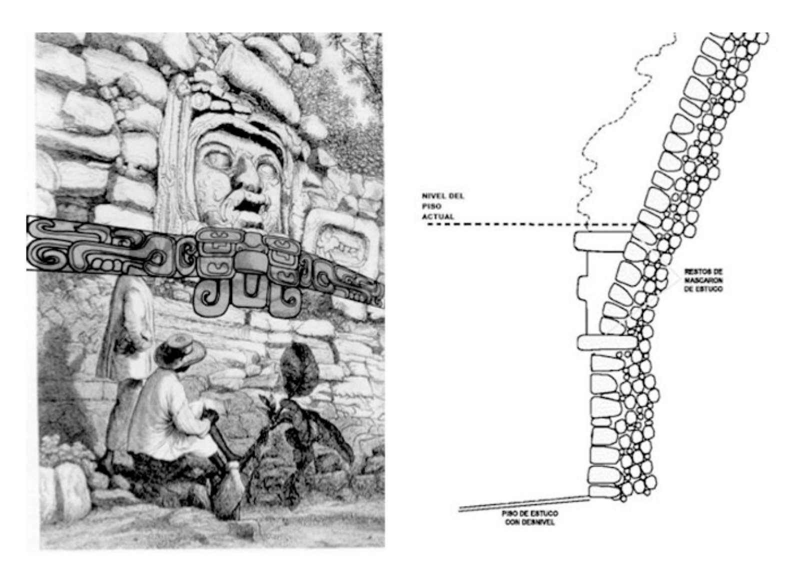


Figura 8.- Identificación de elementos similares en el mascarón de la fachada sur del edificio Kabul, dibujado por Catherwood (tomado de Justo Sierra 2003: 558).

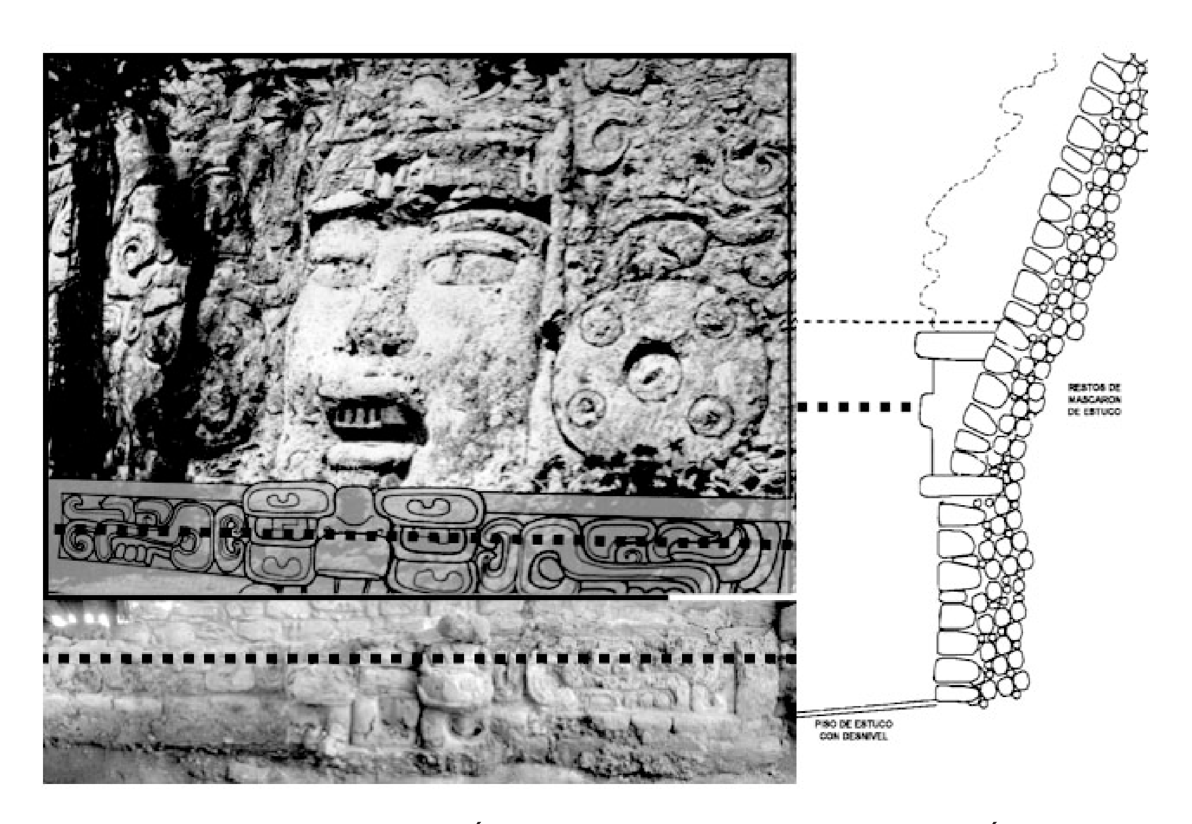


Figura 9.- Identificación de elementos similares en el mascarón de la fachada oriente del edificio Kabul, reportado por Charnay (tomado de Holmes 1914-1915, figura 2).



Un rencuentro con el templo de

Las siete muñecas de Dzibilchaltún

Rubén
Maldonado Cárdenas

Cristian
Hernández González

Capítulo XIII



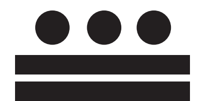
Un rencuentro con el templo de **Las siete muñecas de Dzibilchaltún**

Rubén Maldonado Cárdenas
Cristian Hernández González
Centro INAH Yucatán.



ANTECEDENTES.

Dzibilchaltún, localizado en el norte de Yucatán, entre las ciudades de Mérida y Progreso, fue citado como sitio arqueológico a partir de los primeros sondeos que George W. Brainerd y Wyllys Andrews IV llevaron a cabo en el lugar, hacia la primera mitad del siglo pasado, en 1941 y 1942. En esa época un sólo edificio arqueológico se encontraba en pie, el "Templo Parado", que por lo mismo llevaba ese nombre. A partir de 1956 el lugar fue estudiado formalmente por el Middle American Research Institute (MARI) durante una década (Andrews IV y Andrews V, 1980). En el tiempo que duraron esas intervenciones el Instituto Nacional de Antropología (INAH) en el año de 1962 restauró la capilla abierta que por ese época tiempo estaba derrumbada (Folan, 1970).



Como consecuencia de lo anterior, el sitio de Dzibilchaltún quedó protegido por el INAH y en dos ocasiones se le dotó de un museo de sitio, se llevó a cabo una reforestación natural del área y se delimitó la zona arqueológica, así como un sector de su entorno, todo con el fin de preparar la documentación necesaria, previa a su declaratoria oficial como zona arqueológica, algo que no se ha logrado a la fecha. Sin embargo, esa misma delimitación fue la base para que el 14 de abril de 1987 fuera declarado Parque Nacional por decreto presidencial. El INAH realizó una intervención parcial en 1986, para liberar el lado sur del sacbé 1 (Repetto, 1986) que desde la plataforma de las "Siete Muñecas" se dirige a la gran plaza central del sitio y se hicieron unos andadores peatonales, preparando el camino para lo que sería un parque arqueo-ecológico. Posteriormente se inició y terminó el "Museo del Pueblo Maya" en el sitio en 1993-1994, así como un proyecto arqueológico encaminado a la liberación y restauración de su plaza central (Maldonado, 1995); también se amplió un poco el primer polígono delimitante de la zona, alcanzando una superficie de 123 hectáreas.

En 1998 se abordó una nueva etapa de investigación en el área central, tan rica en logros como la de 1993-1994. De hecho fue una continuación de la primera mencionada antes, que ha continuado a la fecha (Maldonado, 2010)" con sus altas y sus bajas con recursos cada vez menores. Desde 1999[1] no se regresó a campo sino hasta este año (2012) para hacer un mantenimiento mayor de consolidación en la estructura 1, que cubre todavía en parte al Templo de las Siete Muñecas.

Así se pudo recuperar prácticamente toda la Plaza Central y parcialmente la Plaza Sur. Como consecuencia de esos años previos de trabajo, que incluyen los nacionales y los extranjeros, es posible afirmar que Dzibilchaltún es uno de los centros urbanos más conocidos del Norte de Yucatán y en cuanto se reinicien en el sitio formalmente lo trabajos de investigación, liberación, consolidación y restauración, el lugar seguramente seguirá sorprendiendo con sus hallazgos.

LA ZONA CENTRAL

Está formada además de la Plaza Central (Fig.1) por otras dos grandes plazas, todas unidas por un sistema de caminos de piedra artificiales sacbe' ob que unieron desde el centro al contexto de la plataforma de las Siete Muñecas, por un lado hacia el Este por el sacbé 1. Por el otro al Oeste por el sacbé 2 un complejo arquitectónico no liberado aún, con la estructura 66, como símil del Templo de las Siete Muñecas.

EL CONTEXTO DE LAS SIETE MUÑECAS.

Se puede afirmar que este agrupamiento de elementos arqueológicos del pasado forma una unidad arquitectónica al Este de la gran Plaza Central, desde donde lo enlaza el sacbé 1. Está formado por una gran plataforma de un poco más de un metro de alto. Sobre ella se encuentran varias construcciones, siendo la principal la pirámide (1) que ocupa la parte central de ese contexto de estructuras. La pirámide abatida, arruinada y alta, cubría parcialmente una subestructura (Fig.2) que contenía cuartos abovedados y una fachada con estuco. Andrews IV infirió que el templo correspondía al período Temprano II del Clásico Tardío y la pirámide que la cubrió, debió quedar en desuso hacia el periodo Decadente del Postclásico Tardío. Con una fecha de C14 que dio 475 d. C. se fechó al templo (sub1) para el Clásico, contemporáneo con los inicios de la fase Tepeu I de Guatemala (Andrews, 1965).

1 Debe de ser 2008

Otra pirámide menor (11) se sitúa al Noroeste de la primera (Fig.3). Tres estructuras de doble crujía (8-9; 6-7; 5-4) se sitúan frente al edificio principal. Inmediatamente al norte de los cuartos enumerados está la crujía más pequeña y más abierta de todos (10). En el extremo Este de la plataforma un cuarto simple (2) de dimensiones semejantes, tiene sus tres accesos hacia el lado Este de la pirámide. Enseguida al Sur, otra construcción de doble crujía (3) tiene sus tres accesos hacia el Oeste. Más allá de los tres cuartos dobles que parecen proteger el paso hacia las 7 muñecas se encuentra la estructura 12, sobre la que erigió la estela lisa 3. Otras dos o tres estelas lisas, bastante fragmentadas y deterioradas yacen enfrente del Templo principal. Todo este conjunto, exceptuando la pirámide menor, fue explorado entre los años de las temporadas de 1957 a 1959 por la Universidad de Tulane (Andrews y Andrews, 1980).

EL TEMPLO DE LAS SIETE MUÑECAS.

El arqueólogo Wyllys Andrews IV inició sus excavaciones en el año de 1958, precisamente en el contexto del templo principal y se concluyeron en 1959. La pirámide alta de ese conjunto que llevó el número 1 del registro del sitio con su continuo derrumbe después de su abandono, había dejado al descubierto una subestructura en mejores condiciones de conservación que se denominó subestructura 1. Ese fue el motivo para decidir dejar a la vista la mayor parte de la subestructura 1 (Fig.4). Tanto por el Oeste como por el Norte, la subestructura quedo totalmente liberada, exceptuando sus esquinas Noreste y Suroeste que quedaron cubiertas con parte de los dos cuerpos inferiores escalonados de la estructura 1 tanto por el Este como por el Sur, testigos mudos de lo que fue la pirámide mayor. De la subestructura 1 se consolidó todo lo que estaba en pie y se reconstruyó lo faltante, como algunas partes de bóvedas y paredes colapsadas, del templo interior. Los grandes y altos accesos fueron reforzados con dinteles de concreto y se consolidó igualmente la escalera del Oeste y la del Norte.

El Templo es un escueto edificio cuadrado construido a base de un corredor de bóveda continua que rodea un pequeño cuarto central más alto. Las altas paredes y bóvedas de este cuarto forman una torre central baja (Fig.5). La forma del edificio lo coloca aparte de cualquier otra estructura maya conocida, y las técnicas usadas en su construcción difieren significativamente de las de otros edificios reportados previamente en las tierras bajas del Norte. Sin embargo, varios rasgos estilísticos y estructurales lo enlazan con otros sitios de las tierras bajas mayas como Palenque, Uaxactún e Ikil. Desde el punto de vista arquitectónico y por la disposición de sus espacios, la construcción fue en su tiempo una atrevida obra arquitectónica que resultó única y seguramente sólo viene a la mente un edificio similar que no igual, en Palenke, Chis., al parecer ambos únicos en el área maya de acuerdo a Andrews y Andrews (1980).

El espesor de las paredes es fuera de lo común, alcanzando 105 y 110 cm, casi el doble de la mayoría de los edificios tardíos de Dzibilchaltún. Los ásperos bloques de caliza varían mucho en sus dimensiones y por lo tanto pudieron ser puestas en una burda aproximación de orden. En su exterior las caras de las paredes de piedra no fueron muy bien acabadas, seguramente debido a que fueron cubiertas después por una capa de estuco.

El pequeño cuarto central levantado, en su parte superior presenta una saliente a manera de torre con un vano hacia el sur. Por lo mismo, si esta ventana se usó como un punto alto de observación, este cuarto debió tener en su interior una construcción de madera que permitiera subir a la altura de ese vano. Las altas

paredes y bóvedas de este cuarto forman una torre central baja que sobresale del techo y es la que tiene el vano hacia el sur.

Sobre el piso sur del corredor abovedado se registraron varios graffiti, cinco de ellos muy nítidos. El grafito 4 (números de Andrews y Andrews, 1980) recuerda al mismo templo de las Siete Muñecas, así como a la sub 46 de la Plaza Sur. El 3 y el 6 evocan rostros de frente, uno de ellos más esquematizado. El 8 parece una burda cara de perfil y el 7 representa una inscripción glífica sobre la pared, donde de acuerdo a Andrews (1980) se puede leer 6 Eb y cinco Yaxkin de la rueda calendárica.

En general, las técnicas usadas en su construcción difieren significativamente de las de otros edificios reportados previamente en las tierras bajas del Norte. Las cuatro ventanas, dos al este y dos al oeste, flanqueando amplio acceso, resultaron para sus descubridores sin paralelo en el área maya, poco usuales e inexplicables en aquellos años (Andrews V, 1978), más que como simples ventilas. Además en lo alto de los muros se encuentran pequeños vanos a manera de tragaluces y que habiendo ventanas aparentemente estas no servían mucho ni para ventilación, ni para iluminación. Tampoco hubo claridad para explicar su función. Sprajc pensó que tanto las ventanas como los pequeños orificios sobre ellas pudieron haber tenido un fin astronómico similar al propuesto para los tragaluces del Satunsat en Oxkintok (1995).

El Arqlgo. Víctor Segovia afirmó al respecto: "Durante los equinoccios, la posición del sol en el horizonte es tal que su luz se proyecta a través de las dos puertas que se encuentran simétricamente situadas al frente del edificio, en las ventanas laterales y en unas oquedades situadas en la parte superior de éstas que…si la visibilidad del cielo lo permite, el espectáculo se puede contemplar cuatro o cinco días antes y después del equinoccio. Durante los solsticios, que es cuando tienen lugar las máximas declinaciones del sol en el horizonte, la luz que entra por la puerta norte se proyecta en las esquinas de las ventanas que están orientadas de oriente a poniente" (Morales, 1990:29-30)

El edificio, tanto en planta como en sus alzados presenta simetría. Tiene un tablero a manera de friso que lo circunda totalmente, con 8 mascarones, 4 en cada una de sus esquinas y 1 en cada uno de sus frentes, siempre en la parte central que dan los otros cuatro de los ocho mencionados. De esos lados el mejor conservado con parte de su estuco fue el lado sur (Fig.6). El mascarón central de esa parte presenta una larga nariz y en el estuco de sus pupilas tuvo estrabismo divergente y se atribuyen al Sol. A los lados de este mascarón se registraron los restos de dos motivos serpentinos entrelazados decorados con círculos continuos en pares, muy próximos entre sí. Ellos formarían el cuerpo de los mascarones.

Los motivos decorados con estuco pintado debieron ser similares por sus cuatro frentes, de acuerdo a los tres lados que presentaron restos de la decoración descrita. La fachada oeste que es prácticamente el frente de la 1sub, por el fenómeno de luz y sombra que hoy se reconoce para ella, no presento restos de su decoración estucada, seguramente por el mismo derrumbe que se produjo en la pirámide mayor por ese lado, descubriendo parte de su fachada, que quedó expuesta a la degradación por el intemperismo constante.

OFRENDAS

Una ofrenda del posclásico temprano, de siete burdas figurillas de barro se encontró colocada bajo el piso temprano de la subestructura 1 y por eso mismo nació con el nombre del "Templo de las Siete Muñecas, a pesar de que éstas no se corresponden con el momento del esplendor del edificio.

Según Adrews IV y V (1980), en la cámara interna y debajo del piso de la subestructura 1 se encontró una cavidad pequeña a 1.25mt del frente Sur del altar donde se encontró un "escondrijo" con siete figurillas burdas de cerámica depositadas a 0.60 mt de la superficie (Fig.7). Las siete figurillas se encontraron junto con seis tiestos de incensarios del periodo decadente.

La mayoría de las figurillas se encontraron rotas, pero las piezas estaban muy próximas entres si, lo que hizo más fácil su restauración (Fig.8), en base a esto podemos describirlas como antropomorfas. Todas están de pie (4 completas). Su largo va de 7.30 cm a 11.40 cm; su ancho de 5.50 cm a 6.50 cm. La figurilla que se enumera con el No. 1 presenta extremidades parcialmente mutiladas o deformadas, la No. 2 a un individuo infantil o a un enano, la 3 tiene extremidades mutiladas, la 4 destaca por su falo erecto, la 5 como un jorobado, la 6 presenta deformación en sus extremidades y la 7 aunque antropomorfa aparenta un rostro de animal, en suma, las siete figurillas comparten características similares.

Es probable que las figurillas se elaboraran exclusivamente para ser depositadas en el "escondrijo y al mostrar efectos de padecimientos o deformidad sugiere que el ritual tuvo la intención de prevenir enfermedades humanas (Andrews IV y V: 117).

Las figurillas comparten algunas características en común, sin embargo es importante recalcar la masculinidad de las mismas (Figs.9 y 10), ya que a pesar de que con su hallazgo, la Subestructura 1 recibió el nombre en inglés de: "Temple of the Seven Dolls", la traducción correcta al español debió haber sido "Templo de los siete muñecos".

La única ofrenda recuperada en la subestructura 1 fue de dos cuchillos de piedra, dos colas de mantarraya y dos garras de halcón, con pequeñas piezas de jade, concha, espina de mantarraya, hueso de pescado y hueso de halcón (Andrews y Andrews, 1980:98).

INVESTIGACIONES E I NTERVENCIONES POSTERIORES.

El Arqlgo. Víctor Segovia afirmaba que había pasado un poco más de 10 años observando la trayectoria de la luna en su relación con los edificios arqueológicos en cuanto a su salida y ocultamiento. Hacia suyas las palabras de Michael Coe en cuanto a que la luna era "el astro más errático de la bóveda celeste" y agregaba impredecible y veleidoso como la mujer. Decía en base a sus observaciones que la luna quedaba atrapada en el Templo de las Siete Muñecas, de Dzibilchaltún, en Chichén Itzá, en Tulum, en Kohunlich, en El Rey Cancún. El Sol, así como otros astros fueron dioses para los mayas, la presencia de ellos en los edificios arqueológicos era la manifestación plena de ellos, de los que dependía la continuidad de la vida (Morales, 1990).

Clemency Chase Coggins de la Universidad de Boston realizó un proyecto en Dzibilchaltún durante los meses de febrero y marzo de 1991, con fondos de The Middle American Research Institute de la Universidad de Tulane para determinar la ubicación exacta de la salida del Sol sobre el horizonte visando al Templo de las Siete Muñecas desde la pirámide del oeste, su símil opuesto, en la parte terminal del sacbé 2 y en los días previos al equinoccio.

Una de sus hipótesis pretendía probar que el sacbé (1 y 2) de 2.26 km de largo y orientación este-oeste al centro del sitio se había construido como parte de un complejo observatorio que se asociaba directamente a los fenómenos del equinoccio. Como prueba de la hipótesis planteada, desde la estructura occidental (66) se visó a la subestructura 1 hasta 32 veces. El largo sacbé (1-2) considerado como un

eje 1 tuvo una desviación de 3.8º hacia el sur del este verdadero, lo que probó que la hipótesis era falsa, los mayas no construyeron este largo sacbé para conmemorar el equinoccio y asumió que la desviación no era accidental. Concluyó que la estructura 66 pudo haber servido sólo como un punto de observación de anticipación al equinoccio (Coggins, 1991). Esta misma autora (1983) había mencionado años antes que una observación hecha a distancia proveería una notación exacta del levantamiento de algún cuerpo celeste, probablemente el Sol, para propósitos agrícolas y calendárico rituales y en nota a pie de página señala que ello ha sido confirmado por Víctor Segovia Pinto que había reconocido el levantamiento del Sol a través de los accesos y ventanas del Templo de las Siete Muñecas. Coggins y Drucker citan una nota de Tenreiro de 1982 en la que se habla de las intervenciones de Segovia y agrega que éste había confirmado el levantamiento del Sol a través del acceso y las ventanas del Templo de las Siete Muñecas. Es decir, el descubrimiento del fenómeno de luz y sombra que se produce en la primavera y en el otoño fue un logro de Víctor Segovia.

Para Coggins y Drucker (1988) la forma simétrica radial de las cuatro partes de 1 sub es la equivalente tridimensional de los signos mesoamericanos que denotan el final del ciclo: solar, planetario y calendárico. Es también el signo de los cinco puntos que pueden señalar a Venus.

De acuerdo al Arqlgo. Víctor Segovia Pinto el edificio fue construido alrededor de 700 d.C. precisamente "para registrar el día del equinoccio y la primera luna llena después de éste. El edificio orientado al norte astronómico tiene cuatro puertas y cuatro ventanas y registra los dos solsticios, los dos equinoccios y la salida de la luna llena en su máxima declinación hacia el norte y hacia el sur. Fue edificado por los sacerdotes astrónomos para observar los fenómenos astronómicos descritos antes…Ah-Kin, sacerdote del culto solar pudo ser iluminado por el dios solar en el umbral del templo. Debido a los fenómenos del Sol (Fig.11) y de la luna a que se alude, el templo debió de estar dedicado a ellos" (Maldonado, 1995:314-315).

Para Kurjack en general los caminos interiores que se presentan en varios sitios (1980: 54) incluyendo a Dzibilchaltún, son calzadas que "constituyen restos permanentes de la cooperación que fue necesaria para su construcción y su mantenimiento. Probablemente la construcción misma de estos caminos obedecía al reconocimiento de una relación especialmente estrecha entre dos o más grupos sociales dentro de un sitio y, una vez construida, debe haber favorecido, fortalecido y facilitado las relaciones tres estos grupos". Estas relaciones pudieron ser incluso de parentesco. En el caso de Labná un grupo de complejos edificios que incluyen el Arco y la pirámide más alta se conectan por un sacbé de 200 mts a tres palacios que están al Norte.

Coggins manejó las dos calzadas de Dzibilchaltún como una sola unidad (1-2). Los números separados que los primeros investigadores dieron a estos dos caminos fue lo más acertado, pues son en verdad dos sacbe'ob distintos, cada uno de ellos se une a la plaza o viceversa. El contexto social del Templo de las Siete Muñecas está más ligado a aspectos rituales y astronómicos. La gran plaza fue más multifuncional, aspectos administrativos de un poder central y aspectos de la vida social de la gente de Dzibilchaltún se llevaron a cabo en ella.

CONCLUSIONES

El edificio es ahora el ícono del sitio arqueológico. Sin embargo, su nombre resulta inadecuado por combinar las palabras templo y siete muñecas, lo que hace pensar equivocadamente que

debió de ser un lugar de culto a siete muñecas, que además, por otro lado, son muñecos y no corresponden al momento de esplendor del edificio 1 sub, aunque se encontraron bajo el nivel del primer piso de la subestructura son depositadas ahí después del 1200 d.C. de acuerdo a la cronología de Andrews IV.

Este peculiar edificio por sus características constructivas, cuatro puertas frontales, una en cada lado; cuatro vanos menores al este y al oeste, una a cada lado de esas dos puertas y su probada asociación con los fenómenos de luz y sombra que se observan en los equinoccios y en los solsticios fue un observatorio astronómico de su tiempo.

El nombre de este Templo debió y debe de ser "El Templo del Sol" o quizás el "Templo del Sol y del Viento", éste último siempre está soplando con fuerza a la altura del templo y desde luego penetra en la construcción a través de sus cuatro accesos situados en sus cuatro lados y de sus cuatro vanos que a manera de ventanas se colocaron por el Este y por el Oeste. En consecuencia, en el Templo se debió de rendir también el culto a estas deidades, inclusive a través de todo el año.

El impresionante efecto del fenómeno de luz y sombra natural que producía la aparición del Sol en el frente oriental de templo, debió de ser utilizado por los sacerdotes como una muestra de su poder y su relación cercana con Kin el dios sol.

Finalmente, en el momento actual el edificio de las Siete Muñecas (Figs.12 a 14) acusa un notable deterioro por el tiempo, tanto por su cimentación diferente como por el peso del edificio. El piso de cemento que se puso en su primera restauración, presenta agrietamientos que denotan los movimientos del asentamiento que está teniendo el edificio, a causa de la falta de compactación del basamento. Igualmente, sus gruesas paredes muestran algunas fracturas en las piedras de las hiladas. En algunas partes se observan grietas que corren en forma vertical. Todo esto en conjunto es un indicador de que la estructura interior de la base debe ser reforzada, ya que ésta es sólo un núcleo de piedra grande y mediana. Por lo mismo, la dirección del Proyecto Dzibilchaltún, ha implementado el seguimiento de este proceso de deterioro y en este momento se está evaluando la intervención y el costo necesario para estabilizar el edificio, mimo que deberá contar con el apoyo de las autoridades respectivas del INAH y el Consejo de Arqueología de la misma institución.

BIBLIOGRAFÍA

Andrews IV, Wyllys
1959 "Dzibilchaltun Lost City of the Maya", Reprinted from the January, 1959. *National Geographic Magazine*, National Geographic Society, Washington, D.C.

Andrews IV, Wyllys
1978 *Dzibilchaltún. Official Guide,* Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Andrews IV, Wyllys and E. Wyllys, Andrews V
1980 *Excavations at Dzibilchaltun, Yucatan, Mexico*, Middle American Research Institute, Publication 48, Tulane University, New Orleans.

Coggins, Clemency y Daniel Seton Coggins
1991-1992 "On the Trail of the Tabula Rasa at Dzibilchaltun", *Context*, Vol.9, and Nos. 3-4:22-26, Center of Archaeological Studies, Boston University.

Garza Tarazona, Silvia y Edward
Barna Kurjack Bacso
1980 *Atlas arqueológico del estado de Yucatán*. Tomo I, S.E.P - I.N.A.H., México.

Maldonado Cárdenas, Rubén.
1995 "Dzibilchaltún, trabajos recientes de investigación". *Reseña en Inventario Antropológico, Anuario de la Revista Alteridades*, Vol. 1:310-315. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México.

2010 "Dzibilchaltún. Alerta Roja, *Unicornio, Suplemento Científico y Cultural de Por Esto!* Año 19,

No. 1025:3-5.Mérida, Yuc.

Morales Valderrama, Carmen
1990 "Hallazgos Arqueo astronómicos del 89" *I'INAJ*. Revista de divulgación del Patrimonio Cultural de Yucatán. No. 1: 29-34. Centro Regional de Yucatán. I.N.A.H., México.

Repetto, Beatriz
1986 Informe preliminar del trabajo de campo del Proyecto Dzibilchaltún-Sacbe 1. Mecano escrito en el Centro INAH Yucatán, Mérida, Yuc.

Sprajc, Ivan
1995 "*El Satunsat de Oxkintok y la Estructura 1-Sub de Dzibilchaltún: unos apuntes arqueo astronómicos." Memorias del Segundo Congreso Internacional de Mayistas:* 585-600. U.N.A.M., México.

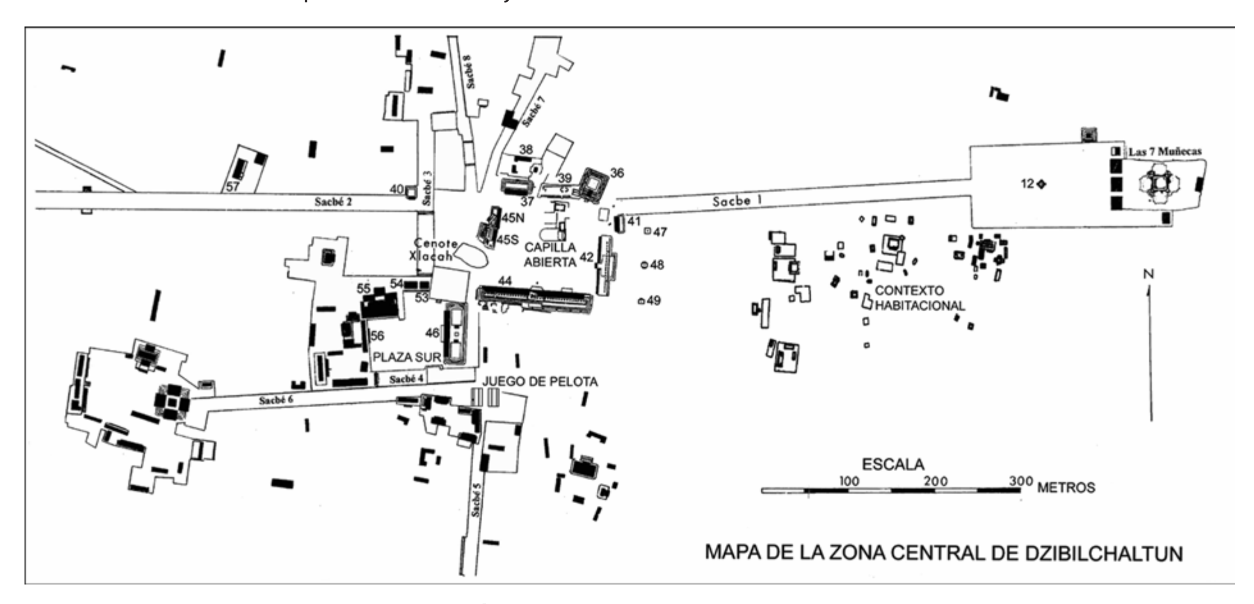


Figura 1 Núcleo central de Dzibilchaltun con sus tres plazas mayores y el Sacbé 1 con el Templo de las Siete Muñecas. (Andrews y Andrews 1980). con modificaciones menores

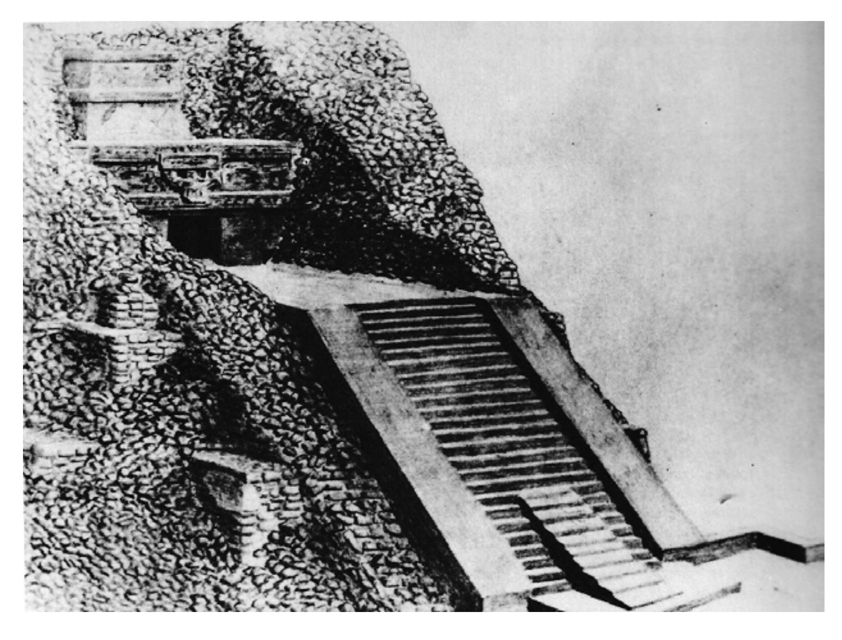


Figura 2 Templo de las Siete Muñecas cubierto en su mayor parte por el edificio 1 del Clásico Tardío Terminal, según dibujo de George Stuart (Andrews y Andrews,1980:110).

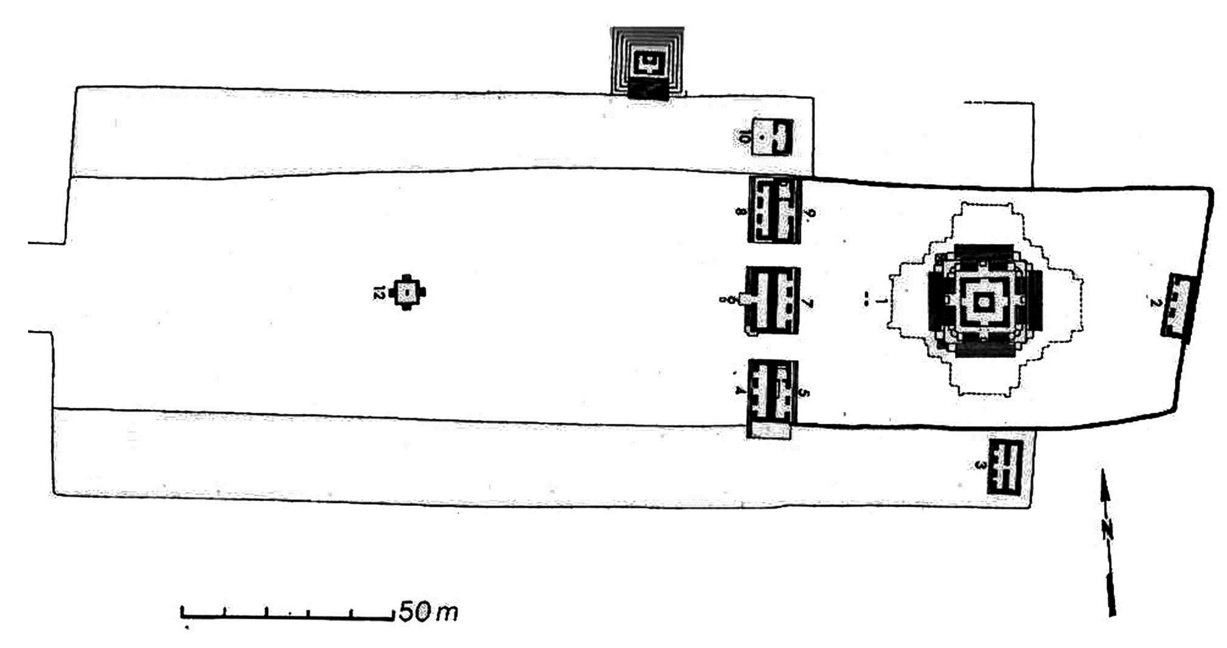


Figura 3 Plataforma de las Siete Muñecas con cuartos y altar sobre ella, un cuarto doble más adyacente y una pirámide menor adjunta en su parte norte. (Andrews y Andrews,1980:83)



Figura 4 En primer término la estructura 1 cubriendo aún la zona inferior del Templo de las Siete Muñecas (Andrews y Andrews, 1980:106)

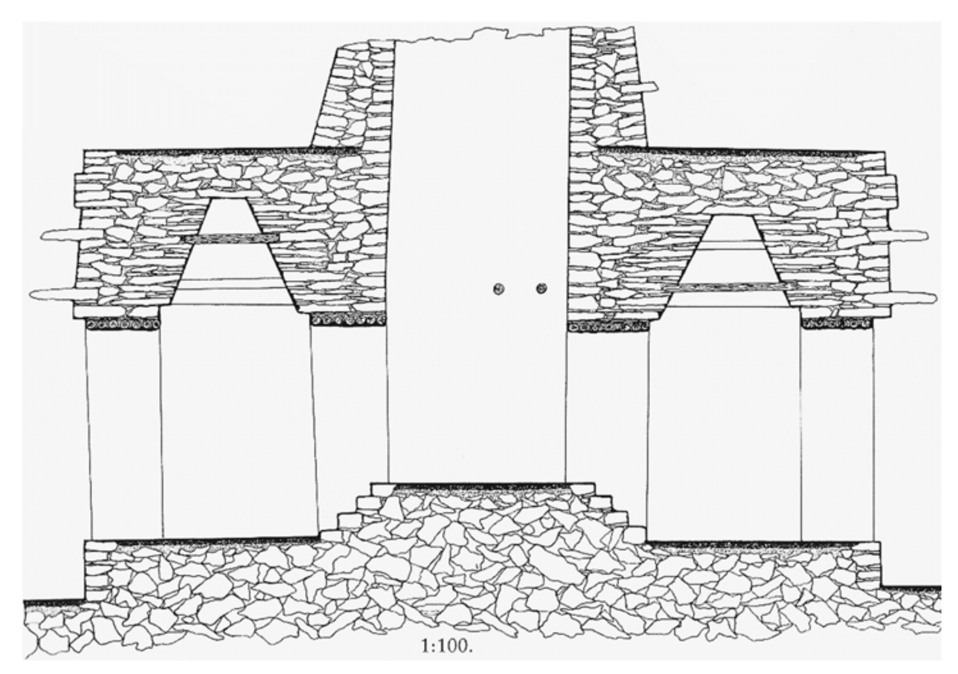


Figura 5 Corte este-oeste del cuarto central con parte que sobresale y de los corredores con bóveda que lo rodearon y que conformaron todos el edificio del Templo de las Siete Muñecas (Andrews y Andrews, 1980:92).

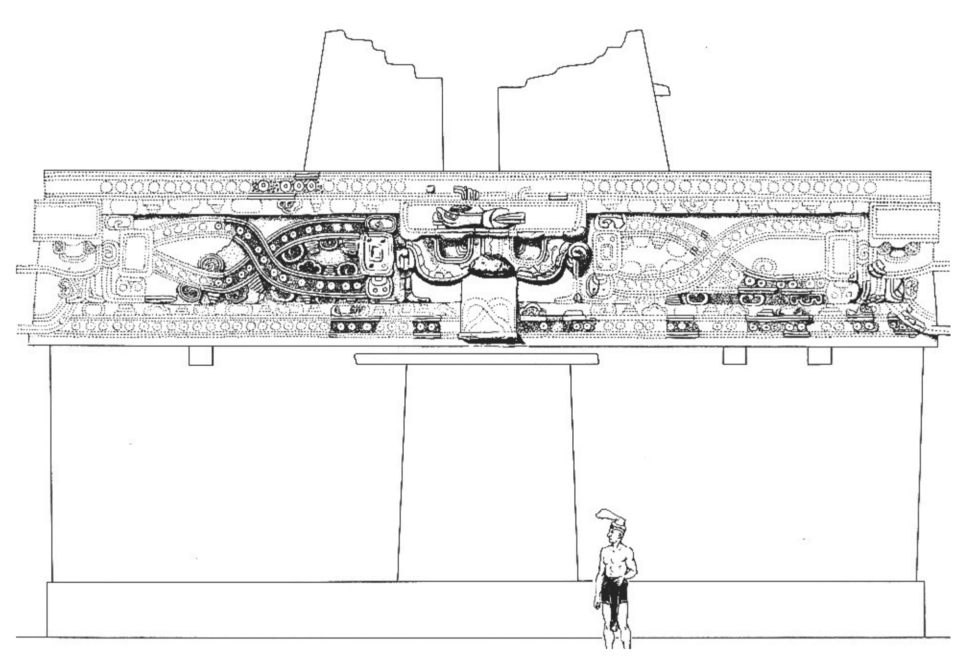


Figura 6 Templo de las Siete Muñecas en su lado sur con su tablero superior estucado (Andrews V, 1978:40).

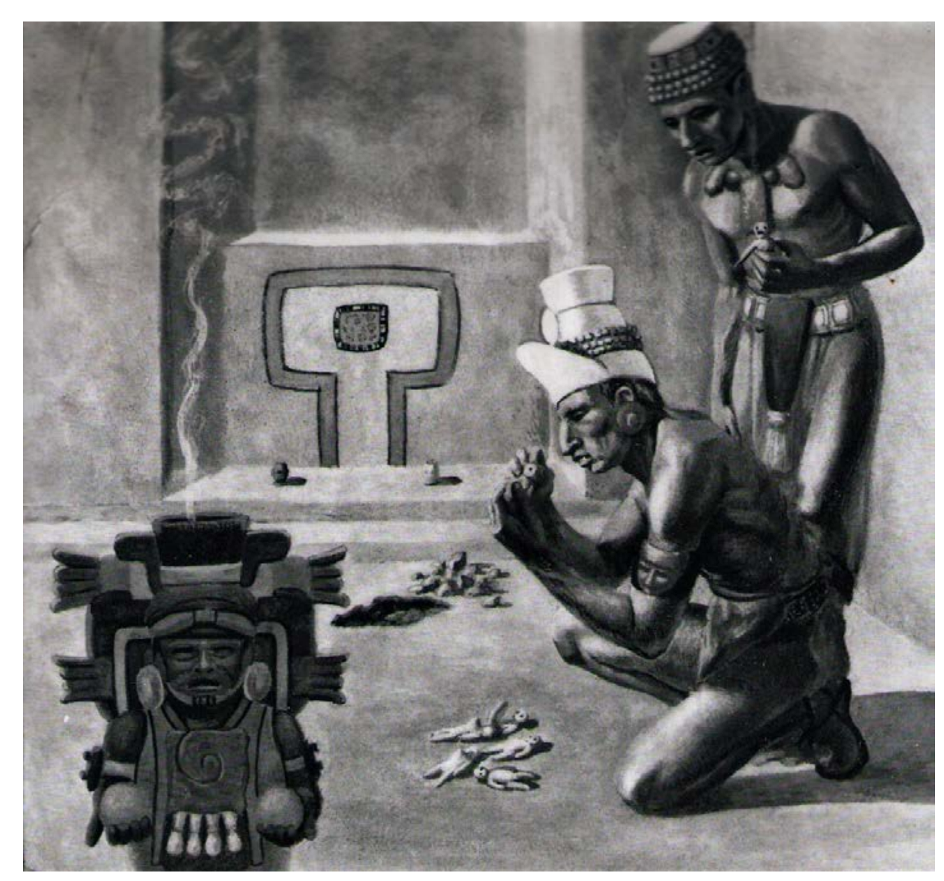


Figura 7 Colocación de la ofrenda de los siete muñecos bajo el piso del Templo. Al fondo se observa un altar decorado (Andrews IV, 1958:105).



Figura 8 Los siete muñecos de Dzibilchaltún



Figura 9 Muñeco número 1. Se observa Sus testículos en la entrepierna.



Figura 10 Muñeco número 4. Presenta su miembro viril erecto y carece de la extremidad inferior derecha.



Figura 11 Fenómeno de luz y sombra en el templo.



Figura 12 Estado actual del Templo de las Siete Muñecas cubierto parcialmente por lo que fue la estructura 1 (Pirámide mayor deteriorada) que cubrió alguna vez al templo totalmente.



Figura 13 Otra vista general del Estado actual del Templo de las Siete Muñecas con el deterioro propio de su tiempo y de su propia inestabilidad estructural.



Figura 14 Templo de las Siete Muñecas con parte de sus dos cuerpos escalonados, lados Sur y Norte.



Significado astronómico de las orientaciones en

La arquitectura de Edzná, Campeche, México

Pedro Francisco
Sánchez Nava

Ivan
Šprajc

Capítulo XIV



Significado astronómico de las orientaciones en **la arquitectura de Edzná, Campeche, México**

Pedro Francisco Sánchez Nava
Dirección de Salvamento Arqueológico,
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.

Ivan Šprajc
Centro de Investigaciones Científicas de la Academia
Eslovena de Ciencias y Artes, Ljubljana, Eslovenia



INTRODUCCIÓN

Los estudios arqueoastronómicos realizados en los últimos años han permitido avances notables que contribuyen a la comprensión de los factores que influenciaron el diseño arquitectónico y la planeación urbana entre los mayas. A raíz de estas investigaciones resulta evidente que la disposición de los edificios más importantes en la vida pública, e incluso su localización, fueron dictadas no sólo por la configuración del terreno y las necesidades cotidianas relacionadas con la subsistencia, sino también por consideraciones de carácter astronómico, vinculadas con otros conceptos que formaban parte de la cosmovisión y la ideología política. Se ha mostrado que las tendencias observadas en la orientación de



los edificios cívicos y ceremoniales pueden explicarse, en la mayoría de los casos, con el uso de referencias astronómicas en el horizonte. Varios estudios, ante todo los de Aveni (2001), Aveni y Hartung (1986) y Aveni *et al*. (2003), resultaron en la compilación de muestras amplias de datos que permitieron reconocer regularidades en la distribución de las orientaciones, llevando a diversas hipótesis sobre su significado. Sin embargo, en vista de las deficiencias de los datos publicados, emprendimos una investigación sistemática en las tierras bajas mayas, con la finalidad de obtener información más precisa y susceptible de análisis que posibilitarían interpretaciones más confiables. Con las mediciones de campo en más de 80 sitios arqueológicos acumulamos los datos sobre la orientación de 268 estructuras, empleando la misma metodología en todos los casos, tanto en la selección de los edificios como en las técnicas de medición (Sánchez y Šprajc 2011a; 2011b; Šprajc y Sánchez 2012).

De acuerdo con los resultados de nuestros análisis, las orientaciones en la arquitectura cívica y ceremonial de las tierras bajas mayas eran astronómicamente funcionales, ante todo o exclusivamente, en dirección este-oeste. Es muy probable que algunas se refieran a los extremos de Venus o de la Luna, pero mayormente pueden relacionarse con las salidas y puestas del Sol en ciertas fechas. Al analizar la distribución de las orientaciones potencialmente solares, detectamos que las fechas que señala un edificio particular en el horizonte este u oeste tienden a estar separadas por intervalos que son múltiplos de 13 o de 20 días, es decir, de periodos básicos del sistema calendárico mesoamericano. Desde luego, para cada alineamiento podemos determinar cuatro fechas correspondientes, dos en el horizonte oriente y dos en el poniente, pero esto no implica que ambos pares fueran necesariamente logrados a propósito, es decir, que la orientación haya sido funcional en ambas direcciones. Para establecer la direccionalidad de las orientaciones que conforman los grupos más evidentes, hemos analizado la distribución de las declinaciones[1] que les corresponden en los horizontes este y oeste, suponiendo que la dirección funcional es indicada por mayor concentración de las declinaciones: las direccionalidades determinadas de esta manera concuerdan con las direcciones en las que las orientaciones correspondientes marcaban fechas separadas por intervalos calendáricamente significativos (Šprajc, Sánchez y Oštir 2011).

Al graficar las declinaciones, las fechas correspondientes y los intervalos que las separan (Šprajc y Sánchez 2012), resultó evidente que las orientaciones registran los mismos grupos de fechas e intervalos en un área extensa y durante periodos prolongados. Las fechas más frecuentemente marcadas se concentran en cuatro épocas del año, cuyo significado puede interpretarse en relación con el ciclo agrícola. Los patrones observados indudablemente reflejan la preocupación por monitorear el desfase del año calendárico respecto al año trópico y la necesidad de determinar los momentos clave en el ciclo estacional. Los alineamientos que registraban las salidas y puestas del Sol separadas por múltiplos de periodos básicos del sistema calendárico mesoamericano no sólo permitían la determinación de ciertas fechas con base en

1 Mientras que el *azimut* es el ángulo en el plano horizontal, medido desde el norte hacia la derecha, la *declinación* expresa la distancia angular medida desde el ecuador celeste (círculo imaginario en la esfera celeste, colocado en el plano del ecuador terrestre) hacia el norte o el sur (declinación positiva o negativa), teniendo valores de 0° a ±90°. Todos los cuerpos celestes que, observando en un mismo lugar, salen/se ponen en el mismo punto del horizonte tienen la misma declinación, cuyo valor depende de la latitud del lugar, el azimut y la altura del horizonte corregida por refracción atmosférica. Es decir, la coordenada celeste que permite identificar el fenómeno astronómico posiblemente relacionado con un alineamiento es precisamente la declinación.

observaciones directas, sino también facilitaban su predicción, cuando las observaciones directas, por condiciones climáticas adversas, no eran posibles: recordemos que, en la cuenta de 260 días, los múltiplos de 20 días conectan fechas con el mismo signo de veintena, mientras que las fechas separadas por múltiplos de 13 días tienen el mismo numeral de trecena; los múltiplos de 20 días conectan, además, las mismas fechas en los meses del año de 365 días (si no se interpone el periodo de 5 días agregados a los 18 meses). La conclusión más probable, apoyada también por los resultados de un estudio sistemático en el centro de México (Šprajc 2001), es que las orientaciones en la arquitectura monumental de las tierras bajas mayas permitían el uso de calendarios observacionales que facilitaban la programación de las actividades del ciclo agrícola, marcando tanto las fechas canónicas y ritualmente importantes como las "auxiliares", que hacían posible la anticipación oportuna de los momentos en que debieron realizarse ciertas labores y las ceremonias correspondientes.

Las orientaciones en la arquitectura de Edzná representan uno de los ejemplos más interesantes de las regularidades observadas.

ORIENTACIONES EN LA ARQUITECTURA DE EDZNÁ

La selección de los edificios considerados en nuestro estudio obedece a los lineamientos metodológicos explicados y justificados en otro lugar (Sánchez y Šprajc 2011a; Šprajc y Sánchez 2012). Podemos asumir que los motivos astronómicos, relacionados con la religión, cosmovisión e ideología política, gobernaban principalmente el diseño arquitectónico y la planeación urbana en los núcleos cívicos y ceremoniales de los asentamientos. Por lo tanto –y a pesar de que tal selección siempre implica un grado de subjetividad– nos limitamos a estructuras cívicas y ceremoniales de mayor importancia y, entre ellas, escogimos las que, por su configuración y altura, parecían particularmente idóneas para observaciones astronómicas. Si dos o más edificios prominentes, pertenecientes a un mismo grupo arquitectónico, comparten la misma orientación, ésta fue considerada en los análisis como un solo alineamiento; en estos casos escogimos como relevante la estructura que parece ser la más idónea para las observaciones astronómicas, asumiendo que su orientación fue rectora en el conjunto y que las de las estructuras aledañas fueron ajustadas a ella, sin que fueran observacionalmente funcionales por sí mismas.

Los datos sobre las orientaciones en la arquitectura de Edzná están anotados en la tabla 1. En la primera columna están listados los nombres de las estructuras. El significado de los encabezados de las demás columnas y de las abreviaturas empleadas es el siguiente:

- *periodo*: temporalidad de la estructura (C – Clásico; *Pos* – Posclásico; *Te* – Temprano; *Ta* – Tardío).
- *A norte*: azimut hacia el norte del eje norte-sur del edificio; se omite el azimut hacia el sur, ya que siempre es 180° más grande.
- *error A norte*: posible error del azimut hacia el norte.
- *A este*: azimut hacia el este del eje este-oeste del edificio; el azimut hacia el oeste (omitido) difiere por 180°.
- *error A este*: posible error del azimut hacia el este.
- *H este/oeste*: altura del horizonte este/oeste.
- *δ este/oeste*: declinación correspondiente al azimut hacia el este/oeste.
- *error δ*: posible error de declinación, estimado con base en las incertidumbres en los azimuts y alturas del horizonte.

• *fechas este/oeste*: fechas de salida/puesta del Sol que corresponden a la declinación *este/oeste*.[2]

• *intervalo este/oeste:* intervalo entre las fechas este/oeste. Cada par de fechas divide el año en dos intervalos, cuya suma es 365 días.

Los azimuts listados en la tabla 1 corresponden a las líneas más relevantes, p. ej. a los ejes de los santuarios superiores o a las fachadas principales, o representan –cuando tales elementos no se conservan– promedios de los azimuts medidos a lo largo de diversos muros o paramentos. La magnitud del error asignado refleja las incertidumbres que se deben a la disposición de los elementos constructivos relevantes y a su estado de conservación, o a las divergencias entre las líneas particulares.

El Edificio de los Cinco Pisos incorpora al menos dos orientaciones diferentes. Los azimuts citados en la tabla 1 valen para el santuario superior, que fue construido, junto con otras adiciones arquitectónicas, durante el Clásico Tardío (Benavides 2002: 55; 2007a). El azimut este-oeste corresponde al eje de simetría de las dos crujías poniente (figura 1). En el lado oriente del santuario se encuentra un solo cuarto, cuyo eje este-oeste, por ser indicado por una sola entrada, no se puede determinar con exactitud, por lo que no es posible averiguar si este aposento estaba, en efecto, orientado exactamente hacia la pirámide principal del Complejo 8 hacia el oriente, como afirma Andrews (1984: 87).

Al excavar la pirámide, Ruz (1945: 56s) encontró en varios lugares evidencias de una subestructura con cuerpos escalonados, cuya existencia fue confirmada por Benavides (2007a: 210s), quien afirma que esta fase temprana, anterior a la plataforma de la Acrópolis y caracterizándose por el estilo Petén, corresponde a los primeros siglos de nuestra era. En el plano de la estructura publicado por Andrews (1984: 106, Fig. 6) se observa claramente que la orientación del santuario superior difiere de la del basamento (figura 2). Aunque los aposentos que fueron agregados a la fachada poniente en la época tardía, sobre todo los de los niveles superiores, manifiestan orientaciones divergentes, llama la atención que la escalinata y la hilera inferior de los cuartos comparten la misma desviación, cercana a 14° respecto a los rumbos cardinales y claramente mayor de la que presenta el santuario superior (cf. tabla 1). El azimut de 284°20' asignado al Edificio de los Cinco Pisos por Aveni y Hartung (1986: 75) debe haber resultado de sus mediciones precisamente a lo largo de la escalinata o en la parte inferior de la estructura. A la luz de los argumentos que se exponen a continuación, es muy probable que tal orientación correspondiera a la etapa temprana del edificio y que en esa época fuera rectora en el área central de Edzná.

La Casa de la Luna, que delimita el patio central de la Acrópolis por el lado sur, está orientada con el azimut este-oeste de 104°39'. Aproximadamente la misma orientación la manifiestan el Templo Suroeste, inmediatamente al poniente de la Casa de la Luna, y el Templo del Norte, que encierra el patio central de la Acrópolis por el lado norte, así como el Nohochná, edificio alargado en el costado poniente de la gran plaza que se extiende al poniente de la Acrópolis. Esto es significativo, ya que, como menciona Andrews (1984: xxxviis), la plataforma de la Acrópolis –con su escalinata de acceso cuyas partes inferiores ostentan un estilo "megalítico"–, la Casa de la Luna, el Templo Suroeste y

2 La declinación del Sol varía continuamente en el transcurso del año trópico, alcanzando los valores extremos de aproximadamente ±23.5° en los solsticios de verano (22 de junio ± 1 día) y de invierno (22 de diciembre ± 1 día). Por lo tanto, las declinaciones que corresponden a los alineamientos y cuyos valores se encuentran dentro de este rango pueden referirse a las salidas y puestas del Sol en ciertas fechas. El Sol alcanza cualquier declinación, salvo las solsticiales, dos veces al año, por lo que a cada declinación en la tabla 1 le corresponden dos fechas.

la Casa Grande (Nohochná) fueron construidos durante el Clásico Temprano. Por consiguiente, todo parece indicar que estos edificios reproducían la orientación original del Edificio de los Cinco Pisos que, en su versión temprana, fue anterior a la gran plataforma de la Acrópolis y los demás edificios existentes sobre ella (Benavides 2007a: 210s, y com. personal, junio de 2010).

A este periodo temprano pertenece también la Estructura 501, situada al poniente de Nohochná (Benavides 2007b: 57). La ubicación de este edificio piramidal parece estar relacionada con el de los Cinco Pisos, como fue notado ya por Andrews (1984: 90):

> The central doorway on the west side [es decir, del santuario superior del Edificio de los Cinco Pisos] is on axis with the passageway between the two long palace structures on the west side of the main plaza (structure U8-3) [Nohochná] and this axis is terminated by a large pyramidal mound with the remains of a round building on its top (structure T8-3) [Estructura 501].

Aunque, en realidad, el eje mencionado por Andrews no pasa exactamente por el pasillo entre los dos edificios alargados de Nohochná, resulta sumamente probable que la localización de la Estructura 501 con respecto al Edificio de los Cinco Pisos fuera, efectivamente, premeditada, formando un eje rector del centro de la ciudad: el azimut de la línea desde la cúspide del Edificio de los Cinco Pisos hacia la Estructura 501 es aproximadamente 284°15' (figura 3), por lo que coincide con las orientaciones tempranas en la Acrópolis, mencionadas arriba; además, algunos paños expuestos en la Estructura 501, parcialmente excavada, sugieren que también este edificio estaba desviado unos 14° respecto a los rumbos cardinales en el sentido de las manecillas de reloj.

De los edificios que comparten esta orientación, sólo la Casa de la Luna, cuyo edificio superior conserva alineamientos suficientemente largos, pudo medirse con precisión (aunque cabe recordar que el edificio está fuertemente reconstruido: Benavides 2008: 244ss). Su orientación este-oeste, que corresponde a las salidas del Sol el 12 de febrero y el 30 de octubre y a sus puestas el 27 de abril y el 17 de agosto (tabla 1), pertenece a uno de los grupos más ampliamente difundidos en Mesoamérica. En nuestra área de estudio, como hemos argumentado (Šprajc y Sánchez 2012: 982), estas orientaciones eran funcionales predominante o exclusivamente hacia el oriente, ya que los intervalos que separan las fechas de puesta del Sol correspondientes no son múltiplos significativos, mientras que las fechas de salida del Sol delimitan un intervalo de 260 días, lo que significa que los fenómenos separados por este intervalo ocurrían en la misma fecha del calendario sagrado. Entre los edificios más sobresalientes que manifiestan tal orientación podemos mencionar la Estructura 1 de Calakmul, el Templo I de Comalcalco, la Estructura 4 de Pomoná, el Palacio Norte de Sayil (piso superior), el Templo III de Tikal, el Codz Pop de Kabah, la Casa Colorada de Chichén Itzá y el Kinich Kak Moo de Izamal (Sánchez y Šprajc 2011a; 2011b; 2012; Šprajc y Sánchez 2012: tabla 2).

A la luz de los argumentos expuestos resulta sumamente probable que, durante las épocas tempranas, en el núcleo urbano de Edzná predominaban las orientaciones desviadas cerca de 14° respecto a los rumbos cardinales, comunes también en otros sitios contemporáneos y dictadas por consideraciones astronómicas y calendáricas. Puesto que estas orientaciones son particularmente frecuentes en el Petén campechano (Šprajc 2008) y fueron identificadas también en El Mirador, Guatemala (Šprajc y Morales-Aguilar 2007; Šprajc, Morales-Aguilar y Hansen 2009), su presencia en Edzná puede considerarse como un indicador adicional de

las relaciones que tenía esta ciudad, durante el Preclásico y el Clásico Temprano, con el sur de Campeche y el Petén guatemalteco y que han sido observadas en su cerámica y arquitectura temprana (Forsyth 1983: 224ss; Matheny *et al*. 1983: 194ss; Andrews 1984: xxxvis; Benavides 2002: 55; 2007a: 210s), así como en varias inscripciones jeroglíficas (Pallán 2009).

Malmström (1991: 40, 43; 1997: 109) atribuye al Edificio de los Cinco Pisos, así como a la línea visual hacia la Estructura 501 notada por Andrews (*v. supra*), el azimut de 285.5°, relacionándolo con las puestas del Sol el 13 de agosto y sugiriendo que se trata de orientaciones conmemorativas de la fecha del inicio de la Cuenta Larga maya. Galindo (2001a: 306s, fig. 10; 2001b: 34) retoma esta opinión, asignándole al eje este-oeste del santuario superior del Edificio de los Cinco Pisos el azimut de 285°53′. En realidad, los azimuts citados no corresponden a la línea que conecta el santuario superior con la Estructura 501 y, mucho menos, al eje este-oeste del santuario, cuya orientación es –como ya mencionamos– marcadamente diferente de la del basamento (figura 2, tabla 1). Espinosa (2008: 263) midió tres líneas que podrían representar el eje este-oeste del santuario superior, detectando que ninguna corresponde a los azimuts citados por Malmström y Galindo. La alineación medida por nosotros y que, a nuestro juicio, representa el eje este-oeste del santuario con mayor fidelidad es la que corresponde al eje de simetría definido por las jambas del cuarto interior y las dos pilastras que enmarcan la entrada al aposento exterior, ya que esta línea es la más evidente y fácilmente determinable para el observador colocado junto a la pared posterior del cuarto interior (figura 1). Esta alineación corresponde a la que Espinosa (2008: 263) llama "visual", asignándole el azimut de 280°30′10″, cercano al que medimos nosotros y cuyo error estimado (tabla 1) se debe a que no sabemos con qué precisión la posición de las pilastras actuales, resultado de la restauración de Alberto Ruz (Antonio Benavides, com. personal, agosto de 2010), corresponde a la situación original. A lo largo de este eje se encuentra, empotrado en la pared posterior del cuarto interior, un monolito parecido a una estela. En relación con la idea de Florentino García Cruz de que la "estela" queda iluminada al ponerse el Sol en los días 1-3 de mayo y 7-9 de agosto, Espinosa (2008: 263) observa, acertadamente, que la iluminación de la piedra puede ocurrir con mucho más tiempo en diferentes fechas. Aunque el monolito no determina el alineamiento con precisión, su posición en el centro de la pared, en efecto, parece reflejar su significado simbólico, como opina Espinosa (*ibid*.), siguiendo a Andrews (1984: 87), pero cabe agregar la advertencia de este último de que el monolito probablemente estaba cubierto con estuco.

La orientación del santuario que corona el Edificio de los Cinco Pisos y que fue construido durante el Clásico Tardío o Terminal (Benavides 2002: 55; 2007a; y com. personal, agosto de 2010) pertenece, así como la orientación temprana discutida arriba, a uno de los grupos más difundidos en el área. De acuerdo con los argumentos expuestos en otro lugar (Sánchez y Šprajc 2011a; Šprajc y Sánchez 2012: 983), estas orientaciones eran funcionales hacia el oriente, registrando las salidas del Sol el 22 de febrero y el 20 de octubre, separadas por un intervalo de 240 días (tabla 1). Entre los edificios que marcan estas fechas, los ejemplos más prominentes son la acrópolis Chiik Nahb y el Grupo Noreste de Calakmul, la acrópolis de Kinichná, el Templo 5D-22 de la Acrópolis Norte de Tikal, la Estructura 1 del Grupo A de Río Bec, El Adivino de Uxmal y El Castillo de Muyil (Sánchez y Šprajc 2011a; Šprajc, Richter y Sánchez 2012; Šprajc y Sánchez 2012: tabla 4). No obstante, considerando el error que, en vista de las incer-

tidumbres mencionadas arriba, estimamos para el azimut del eje este-oeste del santuario (tabla 1), no es imposible que la orientación intencionada fuese ligeramente diferente, marcando las puestas del Sol en las fechas 17 de abril y 26 de agosto, separadas por un intervalo de 234 (= 18 × 13) días.

Respecto al Edificio de los Cinco Pisos agreguemos que Espinosa (2002; 2007) discutió una posible cámara solar, así como varias líneas visuales que encontró en la disposición arquitectónica de la estructura y para las que propuso un significado astronómico. Sin embargo, a falta de analogías, es imposible verificar la validez de sus interpretaciones.

La orientación del Templo del Sur (Estructura 421) marcaba las puestas del Sol en los días 13 de mayo y 1 de agosto, separados por el intervalo de 80 (= 4 × 20) días y registrados también por edificios en otros sitios, p. ej. el Templo de los Guerreros en Chichén Itzá, la Estructura 36 de Dzibilchaltún y el Templo 1 de Toniná (Sánchez y Šprajc 2011a; 2011b; Šprajc y Sánchez 2013). Considerando los posibles errores de los azimuts que medimos en el cercano Templo de los Mascarones (tabla 1), así como en las estructuras de la adyacente Pequeña Acrópolis, es probable que sus orientaciones fueran iguales a la del Templo del Sur. Las fechas correspondientes a este alineamiento, incluso las de salida del Sol, y las que marcaba el santuario superior del Edificio de los Cinco Pisos pueden incorporarse en un solo calendario observacional, compuesto mayormente por múltiplos de 13 y de 20 días (tabla 2).

Los azimuts de orientación de la Vieja Hechicera, citados en la tabla 1, fueron medidos en el santuario superior, fechado para el Posclásico Tardío (Benavides 2002: 56), pero algunos paños expuestos del basamento, construido en el Clásico Temprano o incluso antes (*ibid*.: 55; Matheny *et al*. 1983: 197; Forsyth 1983: 222ss), sugieren que el templo temprano tenía la misma orientación. Como se observa en la tabla 1, la orientación de la Vieja Hechicera es similar a la del Templo del Sur y del Templo de los Mascarones, por lo que quizá haya marcado las mismas fechas. También podemos notar que la declinación oeste que corresponde al azimut determinado (18°59′) no dista mucho del valor de la latitud geográfica del lugar, que es 19°36′. La misma observación aplica incluso al Templo del Sur y el Templo de los Mascarones, si tomamos en cuenta los errores estimados de las declinaciones (tabla 1), por lo que podríamos suponer que estos edificios fueron orientados hacia las puestas del Sol en los días de su paso por el cenit. Tal interpretación, sin embargo, resulta altamente improbable. La idea de que muchas orientaciones mesoamericanas están relacionadas con las fechas en que el Sol pasaba por el cenit, muy arraigada y popular desde épocas incipientes del estudio de alineamientos, carece de sustento en nuestros datos de las tierras bajas mayas. Al graficar las diferencias entre las latitudes de los lugares en los que se midieron las orientaciones y las declinaciones que les corresponden en el horizonte poniente, no hemos observado concentración alguna alrededor de 0°, como sucedería si la práctica de orientar edificios hacia las puestas del Sol en las fechas de su paso cenital hubiera sido común (Šprajc y Sánchez 2013: fig. 3). Aunque no es posible descartar la posibilidad de que *algunos* edificios fueran intencionalmente orientados hacia estos eventos, las pocas correspondencias entre las declinaciones y latitudes sugieren que se trata de casos fortuitos, sobre todo porque para la gran mayoría de tales orientaciones existen explicaciones mucho más convincentes. Concretamente, el significado de las fechas oeste señaladas por el Templo del Sur –y posiblemente también por el Templo de los Mascarones, la Pequeña Acrópolis y la Vieja Hechicera– ha de

deberse al intervalo intermedio de 80 días, ya que las mismas fechas corresponden también a otros edificios (*v. supra*) ubicados en latitudes diferentes, donde no coinciden con los pasos del Sol por el cenit (cf. Sánchez y Šprajc 2011a; 2011b; Šprajc y Sánchez 2013).

No obstante, vale la pena advertir que la orientación de la Vieja Hechicera podría tener una explicación diferente. Malmström (1991: 45; 1997: 145, 149s) afirma que, observando desde el Edificio de los Cinco Pisos, la pirámide de la Vieja Hechicera, visible a lo largo del azimut de casi exactamente 300°, marcaba las puestas de la Luna en sus paradas o extremos mayores norte. En efecto, el azimut de este alineamiento es, según nuestras mediciones, 300°11' y corresponde a la declinación lunar[3] de 28°25', muy cercana a la declinación máxima que puede alcanzar la Luna (figura 4).[4]

Antes de evaluar la posibilidad de que esta correspondencia fuera intencional, aclaremos que la Luna, si la observamos en los momentos de salida o puesta, se desplaza a lo largo del horizonte con mucho mayor velocidad que el Sol, recorriendo todo su camino entre los puntos extremos en un mes sinódico, de aproximadamente 29.5 días. En contraste con el comportamiento del Sol, los puntos extremos de la Luna no son constantes, sino que varían en un ciclo de 18.6 años, abarcando ángulos distintos. Las diferencias entre las declinaciones extremas de la Luna y las que alcanza el Sol en los solsticios (ca. ±23.5) pueden ser de hasta ±5.145°. Una vez en cada ciclo de 18.6 años, las declinaciones extremas de la Luna son de aproximadamente ±28.5°; se trata de sus extremos o paradas mayores, cuando el ángulo entre los puntos extremos sobre el horizonte es el más ancho. En los meses y años siguientes este ángulo va disminuyendo hasta volverse el más angosto después de 9.3 años, cuando las declinaciones extremas llegan a ser apenas unos ±18.5°. A partir de este momento, denominado extremo o parada menor, la distancia entre los puntos extremos vuelve a crecer y, al transcurrir otro periodo de 9.3 años, pueden observarse nuevamente los extremos mayores (cf. Thom 1971: 15ss; Morrison 1980; Ruggles 1999: 36s, 60s; Aparicio *et al*. 2000: 32ss; Šprajc y Sánchez 2012: 980s).

Volviendo a la línea que conecta el Edificio de los Cinco Pisos con la Vieja Hechicera, hay que advertir que ninguno de los dos edificios está orientado hacia el otro; en otras palabras, ninguna de las dos orientaciones corresponde a las paradas mayores de la Luna, en lo que podríamos ver un indicio de la intencionalidad del emplazamiento relativo de ambos edificios y de su relación con los fenómenos referidos. Cabe hacer notar, empero, que la orientación de la Vieja Hechicera corresponde a las declinaciones lunares de -18°49' ± 1° y 19°20' ± 1° en los horizontes oriente y poniente, respectivamente, por lo que podría haber sido destinada a marcar los extremos *menores* de la Luna. En este contexto podemos mencionar que, según una leyenda local que resume Benavides (s.f.), los campesinos que descansaban al pie de este edificio recibían de una anciana jicaritas de coyol con agua, a cambio de monedas que dejaban allí. Recordando los atributos acuáticos de la diosa vieja de la Luna en tiempos prehispánicos (Milbrath 1999: 141ss), es posible que el personaje principal de la leyenda referida tam-

3 En el cálculo de la declinación lunar que corresponde a un azimut hay que tomar en consideración el paralaje de la Luna (Hawkins 1968: 51s; Thom 1971: 34; Ruggles 1999: 36s; Sánchez y Šprajc 2011a; Šprajc y Sánchez 2012: 981). En el caso de otros cuerpos celestes, el paralaje –ángulo que encierran las direcciones desde el astro al centro de la Tierra y al observador en la superficie– es insignificante. Es por ello que, en comparación con las declinaciones citadas en la tabla 1, las declinaciones lunares correspondientes a los mismos azimuts son casi medio grado más grandes.

4 En dirección inversa, la correspondencia con la declinación mínima de la Luna es menos exacta.

bién esté relacionado con este astro, como supone Benavides (s.f.), en lo que podríamos ver una supervivencia de la importancia de la Luna, posiblemente plasmada en los alineamientos mencionados.

La existencia de alineamientos lunares en Edzná no es inverosímil, si consideramos que las paradas mayores de la Luna representan el referente astronómico más probable para varias orientaciones en las tierras bajas mayas que han sido objeto de nuestros análisis. Resulta significativo que el mayor número de estas orientaciones ha sido detectado en la costa nororiental de la península de Yucatán, incluyendo la isla de Cozumel, es decir, precisamente en la región conocida por la importancia del culto lunar (Šprajc 2009; Sánchez y Šprajc 2011a; Šprajc y Sánchez 2012: 981, tabla 1).

COMENTARIOS FINALES

Las orientaciones de los edificios principales de Edzná son congruentes con los patrones comunes en las tierras bajas mayas, por lo que su base astronómica es difícilmente negable. Como hemos mostrado, las distintas etapas constructivas del Edificio de los Cinco Pisos incorporan al menos dos orientaciones diferentes, ambas comunes en el área maya. La orientación temprana de la pirámide, reproducida en varios edificios adyacentes, parece haber sido rectora en una gran parte del núcleo urbano. A juzgar por los múltiples casos análogos en otros sitios, esta orientación era funcional hacia el oriente, marcando fechas separadas por el intervalo equivalente a la duración del ciclo calendárico de 260 días. La orientación tardía del Edificio de los Cinco Pisos, materializada en el santuario superior, también permitía el manejo de un calendario observacional, en el que pudieron incluirse las fechas que registraba el Templo del Sur (tabla 2). Aunque el significado específico de distintas fechas queda desconocido, resulta significativo que las orientaciones más frecuentes en las tierras bajas mayas tienden a marcar intervalos que son múltiplos de 13 y de 20 días, lo que puede explicarse con motivos prácticos: los esquemas observacionales compuestos por intervalos con estas características facilitaban la predicción de ciertas fechas en caso de que las observaciones directas fueron impedidas por la nubosidad. Este aspecto anticipatorio de los calendarios observacionales seguramente refleja su relación con el ciclo estacional y la necesidad de programar a tiempo las actividades agrícolas y los rituales correspondientes.

La orientación del edificio de la Vieja Hechicera, similar a la del Templo del Sur, también podría estar relacionada con el Sol. Sin embargo, la otra posibilidad es que señalara las paradas menores de la Luna. Una circunstancia adicional que favorece tal interpretación es que, observando desde el Edificio de los Cinco Pisos, la Vieja Hechicera marcaba la dirección en la que se ponía la Luna al alcanzar su extremo mayor norte, fenómeno que tal vez motivó la localización de un edificio respecto al otro.

Aunque los patrones observados en la distribución de las orientaciones en la arquitectura maya son muy evidentes, debemos reconocer que diversas cuestiones permanecen sin respuestas satisfactorias. Es de esperar que las futuras investigaciones arrojen mayor luz sobre las técnicas de observación, el significado de las diversas fechas registradas por las orientaciones y los detalles del manejo de los calendarios observacionales.

BIBLIOGRAFÍA

Andrews, George F.

1984 *Edzna, Campeche, Mexico: Settlement patterns and monumental architecture*. Culver City:

Foundation for Latin American Anthropological Research (publ. original: Eugene: University of Oregon, 1969).

Aparicio, Antonio, Juan Antonio Belmonte, y César Esteban
2000 Las bases astronómicas: el cielo a simple vista. En: Juan Antonio Belmonte Avilés, coord., *Arqueoastronomía hispánica,* 2a. ed., Madrid: Equipo Sirius, pp. 19-65.

Aveni, Anthony F.
2001 *Skywatchers: A revised and updated version of Skywatchers of Ancient Mexico*. Austin: University of Texas Press.

Aveni, Anthony F., Anne S. Dowd, y Benjamin Vining
2003 Maya calendar reform? Evidence from orientations of specialized architectural assemblages. *Latin American Antiquity* 14 (2): 159-178.

Aveni, Anthony F., y Horst Hartung
1986 *Maya city planning and the calendar.* Transactions of the American Philosophical Society Vol. 76, Part 7, Philadelphia.

Benavides Castillo, Antonio
2002 Secuencia arquitectónica y papel político de Edzná, Campeche. *Estudios de Cultura Maya* 22: 53-62.

2007a El edificio de los más de cinco pisos en Edzná, Campeche. En: Los Investigadores de la Cultura Maya, 15, tomo I: 207-218. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche.

2007b Edzná, Campeche: panorama general en 2003. En: Alejandro Martínez M., Alberto López Wario, Óscar J. Polaco, y Felisa J. Aguilar, eds., *Anales de Arqueología 2005*. México: INAH, pp. 54-58.

2008 Edzná: a lived place through time. En: Travis W. Stanton y Aline Magnoni, eds., *Ruins of the past: The use and perception of abandoned structures in the Maya Lowlands*, Boulder: University Press of Colorado, pp. 223-255.

s. f. "La Vieja Hechicera" (manuscrito inédito en posesión del autor).

Espinosa Villatoro, Miguel
2002 Nuevas observaciones astronómicas en Edzná, Campeche, México 2001. En: *Los Investigadores de la Cultura Maya* 10, tomo I: 54-68. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche.

2007 Una cámara solar en Edzná, Campeche. En: *Los Investigadores de la Cultura Maya* 15, tomo I: 191-206. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche.

2008 El axis de Edzná: una orientación relacionada con el cultivo del maíz. En: *Los Investigadores de la Cultura Maya*, 16, tomo I: 255-274. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche.

Forsyth, Donald W.
1983 *Investigations at Edzná, Campeche, Mexico, volume 2: Ceramics*. Papers of the New World Archaeological Foundation 46, Provo: Brigham Young University.

Galindo Trejo, Jesús
2001a Transfiguración sagrada de visiones celestes: alineación astronómica de estructuras arquitectónicas en cuatro sitios mayas. En: Leticia Staines Cicero, ed., *La pintura mural prehispánica en México II: Área maya, tomo III: Estudios*, México: Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, pp. 294-310.

2001b La observación celeste en el pensamiento prehispánico. *Arqueología Mexicana* VIII, núm. 47: 29-35.

Hawkins, Gerald S.
1968 Astro-archaeology. *Vistas in Astronomy* 10: 45-88.

Malmström, Vincent H.
1991 Edzna: earliest astronomical center of the Maya? En: Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski, y Lucrecia Maupomé, eds., *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica,* Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología 4, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 37-47.

1997 *Cycles of the Sun, mysteries of the Moon: The calendar in Mesoamerican civilization*. Austin: University of Texas Press.

Matheny, Ray T., Deanne L. Gurr, Donald W. Forsyth, y F. Richard Hauck
1983 *Investigations at Edzná, Campeche, Mexico, volume 1, part 1: The hydraulic system*. Papers of the New World Archaeological Foundation 46, Provo: Brigham Young University.

Milbrath, Susan
1999 *Star gods of the Maya: Astronomy in art, folklore, and calendars.* Austin: University of Texas Press.

Morrison, L. V.

1980 On the analysis of megalithic lunar sightlines in Scotland. *Archaeoastronomy* No. 2 (*Journal for the History of Astronomy,* suppl. to vol. 11): S65-S77.

Pallán Gayol, Carlos

2009 "Secuencia dinástica, glifos emblema y topónimos en las inscripciones jeroglíficas de Edzná, Campeche (600-900 d.C.): implicaciones históricas." Tesis de Maestría. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.

Ruggles, Clive

1999 *Astronomy in prehistoric Britain and Ireland*. New Haven – London: Yale University Press.

Ruz Lhuillier, Alberto

1945 *Campeche en la arqueología maya.* Acta Anthropologica I: 2-3. México.

Sánchez Nava, Pedro Francisco, e Ivan Šprajc

2011a *Propiedades astronómicas de la arquitectura y el urbanismo en Mesoamérica: Informe de la temporada 2010* (ms.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Archivo Técnico.

2011b *Propiedades astronómicas de la arquitectura y el urbanismo en Mesoamérica: Informe de la temporada 2011 (*ms.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Archivo Técnico.

2012 Arquitectura y planeación urbana en Calakmul, Campeche, México: astronomía, calendario y geografía simbólica. En: *Los Investigadores de la Cultura Maya* 20, tomo II: 93-110. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche.

Šprajc, Ivan

2001 *Orientaciones astronómicas en la arquitectura prehispánica del centro de México,* Colección Científica 427. México: INAH.

2008 Alineamientos astronómicos en la arquitectura. En: Ivan Šprajc, ed., *Reconocimiento arqueológico en el sureste del estado de Campeche, México*: 1996-2005, BAR International Series 1742 (Paris Monographs in American Archaeology 19), Oxford: Archaeopress, pp. 233-242.

2009 Propiedades astronómicas de la arquitectura prehispánica en la isla de Cozumel, Quintana Roo, México. En: *Los Investigadores de la Cultura Maya* 18, tomo II: 111-136. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche.

Šprajc, Ivan, y Carlos Morales-Aguilar

2007 Alineamientos astronómicos en los sitios arqueológicos de Tintal, El Mirador y Nakbe, Peten, Guatemala. En: Nora María López, ed., *Proyecto Arqueológico Cuenca Mirador: Informe final temporada 2007,* tomo I: 123–158. Guatemala: Instituto de Antropología e Historia.

Šprajc, Ivan, Carlos Morales-Aguilar, y Richard D. Hansen

2009 Early Maya astronomy and urban planning at El Mirador, Peten, Guatemala. *Anthropological Notebooks* 15 (3): 79–101.

Šprajc, Ivan, Heinz-Dieter Richter, y Pedro Francisco Sánchez Nava

2012 "El tiempo registrado en el espacio urbano: alineamientos astronómicos en la arquitectura de Tikal, Petén, Guatemala". Ponencia presentada en el XXVI *Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, Guatemala.

Šprajc, Ivan, Pedro Francisco Sánchez Nava, y Krištof Oštir

2011 "Astronomical significance of architectural orientations in the Maya Lowlands: new data, analyses and interpretations." Ponencia presentada en la conferencia *SEAC 2011*, Évora, Portugal.

Šprajc, Ivan, y Pedro Francisco Sánchez Nava

2012 Orientaciones astronómicas en la arquitectura maya de las tierras bajas: nuevos datos e interpretaciones. En: Bárbara Arroyo, Lorena Paiz, y Héctor Mejía, eds., *XXV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, vol. 2: 977–996. Guatemala: Instituto de Antropología e Historia - Asociación Tikal.

2013 Astronomía en la arquitectura de Chichén Itzá: una reevaluación. *Estudios de Cultura Maya* (en prensa).

Thom, A.

1971 *Megalithic lunar observatories*. Oxford: Oxford University Press.

estructura	periodo	A norte	error A norte	A este	error A este	H este	H oeste	δ este	δ oeste	error δ	fechas este		fechas oeste		intervalos este		intervalos oeste	
Cinco Pisos, santuario superior	CTa	11°30’	0°30’	100°55’	0°30’	0°20’	0°06’	-10°20’	10°08’	0°30’	22-feb	20-oct	16-abr	27-ago	125	240	133	232
Templo de la Luna	CTe	16°15’	1°	104°39’	0°10’	0°21’	0°13’	-13°51’	13°41’	0°10’	12-feb	30-oct	27-abr	17-ago	105	260	112	253
Templo de los Mascarones	CTe	21°30’	2°	110°13’	1°	0°24’	0°12’	-19°02’	18°53’	1°	25-ene	16-nov	15-may	30-jul	70	295	76	289
Templo del Sur (Estr. 421)	CTe/Ta	22°00’	2°	109°43’	1°	0°24’	0°11’	-18°34’	18°24’	1°	27-ene	14-nov	13-may	1-ago	74	291	80	285
Vieja Hechicera	PosTa	22°37’	1°	110°21’	1°	0°23’	0°11’	-19°09’	18°59’	1°	24-ene	17-nov	16-may	29-jul	68	297	74	291

Tabla 1 Datos sobre las orientaciones en la arquitectura de Edzná.

	fecha	intervalo (días)		fecha
		74		
salida del Sol, Templo del Sur	enero 27			noviembre 14
		26	25	
salida del Sol, Cinco Pisos, santuario superior	febrero 22			octubre 20
		80	80	

Tabla 2 Esquema de un posible calendario observacional de Edzná, que incorpora las fechas marcadas por las orientaciones del Edificio de los Cinco Pisos y del Templo del Sur.



Figura 1 Edzná, santuario superior del Edificio de los Cinco Pisos; vista hacia el oriente a lo largo del eje de simetría este-oeste.

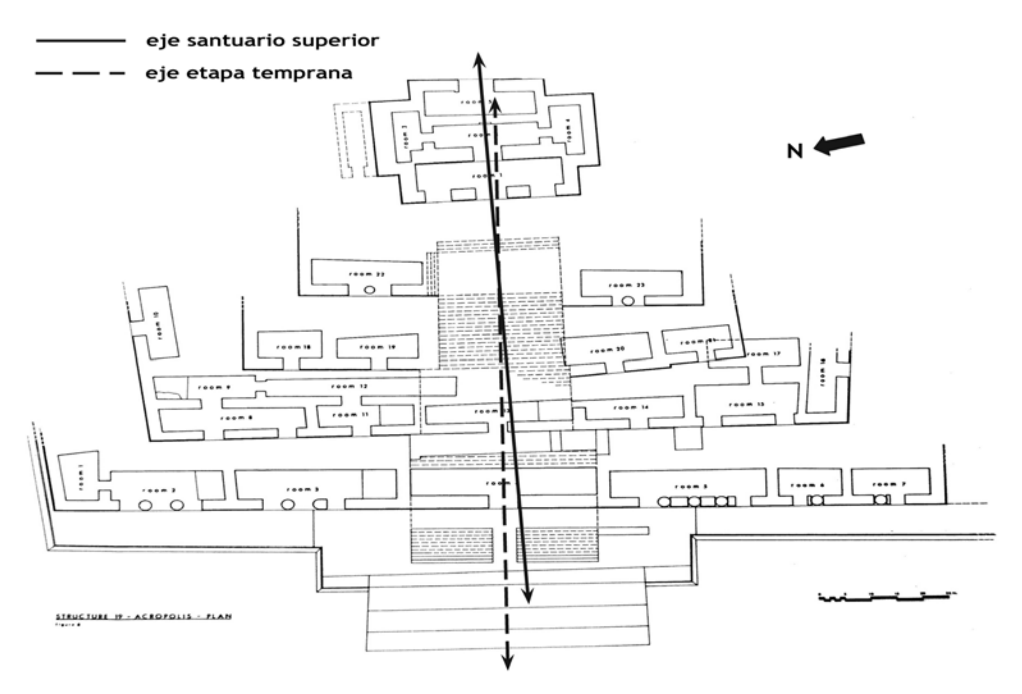


Figura 2 Plano del Edificio de los Cinco Pisos de Edzná (según Andrews 1984: 106, fig. 6), con los ejes de simetría de sus distintas etapas constructivas.

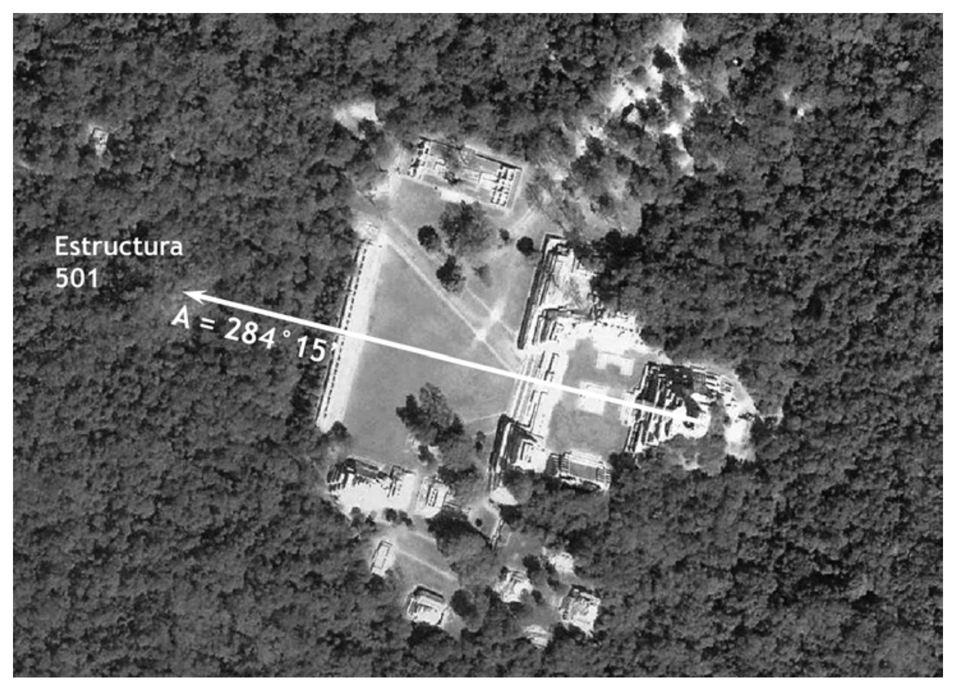


Figura 3. Núcleo urbano de Edzná (imagen de Google Earth: http://earth.google.com): la línea marcada, que conecta el Edificio de los Cinco Pisos y la Estructura 501, muy probablemente representa el eje rector de la etapa temprana de la ciudad, reproducido en las orientaciones de varios edificios de esa época.

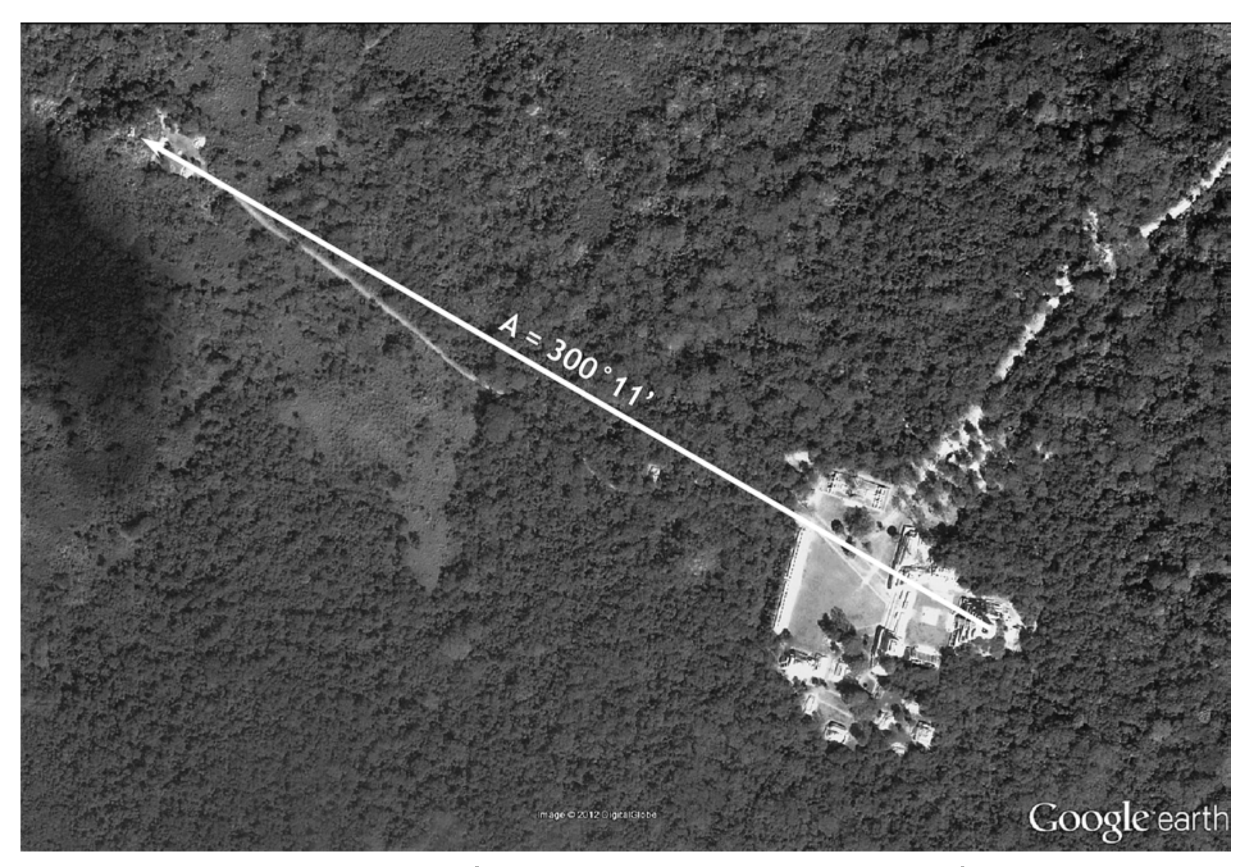


Figura 4 La línea marcada en esta imagen de Edzná (de Google Earth: http://earth.google.com) conecta el Edificio de los Cinco Pisos y la pirámide de la Vieja Hechicera, correspondiendo a las paradas mayores norte de la Luna.



START

Las series lunares en Petén y En el sur de Campeche a la luz de la tabla lunar de Xultun

Stanislaw Iwaniszewski

Capítulo XV

Las series lunares en Petén y **en el sur de Campeche a la luz de la tabla lunar de Xultun**

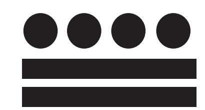
Stanislaw Iwaniszewski
*Posgrado en Arqueología,
Escuela Nacional de Antropología e
Historia – Instituto Nacional de Antropología e Historia*



RESUMEN

El descubrimiento de la Tabla Lunar en Xultun, Petén, Guatemala está íntimamente relacionado con la estructura de las Series Lunares. La información recuperada permite analizar las Series Lunares en otras entidades políticas: Naranjo, Dos Pilas y Calakmul. En conclusión, los ciclos lunares registrados en Xultun fueron compartidos con otras entidades políticas durante la gran parte del Clásico Tardío, coincidiendo con el Periodo de la Uniformidad propuesto por Teeple.

INTRODUCCIÓN



En mayo de 2012 los investigadores encabezados por William Saturno anunciaron el hallazgo de la Estructura 10K-2 en Xultun, en donde en su

interior se localizaron varias pinturas murales fechadas para el inicio del siglo IX d.C. (Saturno *et al*. 2012a, 2012b). Aunque el hallazgo se hizo durante los trabajos de reconocimiento y mapeo arqueológico en 2010, las excavaciones al interior de la estructura se realizaron durante dos temporadas en 2010 y 2011 (Saturno *et al*. 2012a: 714; Zender y Skidmore 2012: 3-4). Desafortunadamente, la estructura 10K-2 fue parcialmente destruida por los saqueadores.

La pintura mural encontrada en el interior del edificio contiene una importante información calendárica-astronómica. Las pinturas plasmadas en los muros norte y oeste exhiben las figuras humanas (Saturno *et al*. 2012, Fig.1; Zender y Skidmore 2012: Fig. 5). Las de la pared norte registran una escena cortesana con la imagen de un gobernante sentado en un trono en el centro, atendido por una figura colocada detrás de su atuendo; delante de él se encuentra un individuo arrodillado que según una de las interpretaciones de Saturno (Saturno en Zender y Skidmore 2012: 4) puede representar al autor material de la escena pintada. La escena colocada en la pared oeste registra a tres individuos sentados, uno de ellos es denominado como *sakuntaaj*, "el hermano mayor de la obsidiana" (Zender y Skidmore 2012: 4-5) denotando la presencia de un título poco conocido.

Sin embargo, lo que convirtió Xultun en un lugar importante para los estudios de la astronomía maya fue el descubrimiento de tres textos plasmados en los muros norte (detrás de la imagen del gobernante) y este. El texto registrado en la pared norte consta de cuatro números, encabezados por 4 fechas del *tzolk'in*. Igual como en los códices, los números constan de barras y puntos y las unidades mayores se sitúan arriba de las menores. Todos números constan de 5 unidades, siguiendo el orden del bak'tun(*pik*) al *k'in*, pero no registran ninguna fecha particular, sino denotan los lapsos del tiempo divisibles en varios intervalos calendáricamente y astronómicamente significativos: se trata de los periodos de *tzolk'in, haab',* ciclos de 364, 2,340 y 56,940 días, Ruedas Calendáricas, ciclos sinódicos de Venus y Marte, ciclo de eclipses, etcétera (Saturno *et al*. 2012a: 716Tab. 1; Zender y Skidmore 2012, Fig. 16; Barrera Atuesta 2012; Cauty 2012). Los periodos de tiempo registrados por las fechas denotan los periodos de 3274, 935, 6704 y 4833 años respectivamente (los números de años son redondeados).

El segundo número calendárico es el Número de Anillo, que en los códices sirve para realizar los cómputos a partir de la fecha-era 13.0.0.0.0 4 Ajaw 8 Kumk'uhacia atrás, en la dirección anterior a la fecha-era. La fecha marcada por el Número de Anillo cae en 25.09.3207 a.C. (Saturno *et al*. 2012b: 3)

El tercer texto, conocido como la Tabla Lunar fue escrito en la pared este, a la derecha del Número de Anillo. El texto consta de 27 números en forma de columnas, en el sistema posicional, con las unidades mayores arriba y las unidades menores abajo. El texto se lee de la izquierda a la derecha, porque los números registran los lapsos de tiempo acumulados. Cada número (columna) está encabezado por uno de los tres variantes de cabeza del Glifo C que aparece en las Series Lunares.

Los artículos sobre el hallazgo en Xultun(Saturno *et al*. 2012a, 2012b) fueron publicadosen mayo, casi 7 meses antes de diciembre de 2012, cuando se estaba gestando el frenesí asociado al fin del mundo y las llamadas "profecías mayas". Lo que enfatizaron los comentaristas era el hecho de que se descubrió el "calendario maya más antiguo" (Zender y Skidmore 2012: 2), y que se encontró el cómputo calendárico que calculaba el intervalo de 6703.5 años (más de 17 bak'tunes) rebasando por mucho el periodo de 13 bak'tunes (=5125.37 años) que se inició en agosto de 3114 a.C. y terminó

en diciembre de 2012. El artículo original fue acompañado por una edición suplementaria (Saturno *et al.* 2012b) y pronto se dieron a conocer los comentarios y cómputos hechos por otros investigadores (Barrera Atuesta 2012; Cauty 2012; Zender y Skidmore 2012).

Después de conocer las publicaciones originales de Saturno *et al*. (2012a, 2012b) también realice los cálculos correspondientes. Sin embargo, a diferencia de los demás estudiosos (Barrea Atuesta 2012; Cauty 2012; Zender y Skidmore 2012), procedí con el estudio de la Tabla Lunar. En aquel momento enseñaba yo el seminario intitulado "La luna como objeto antropológico" en el programa del Doctorado en Arqueología, ENAH. Los cálculos hechas a la Tabla Lunar resultaron en un artículo (Iwaniszewski 2012a) y en una ponencia presentada en el coloquio celebrado en noviembre en el centro "Yu. Knorozov" en Xcaret (Iwaniszewski 2012b).

LA ESTRUCTURA DE LA TABLA LUNAR DE XULTUN

La Tabla Lunarplasmada sobre la pared este consta de los 27 números, escritos en el formato de puntos y barras colocando las unidades mayores arriba y las menores abajo. El orden de lectura es de la izquierda a la derecha.En la parte superior de cada número se encuentra una de las variantes de cabeza del Glifo C que aparecen en las Series Lunares: Cráneo (c), la Diosa Lunar (f) y el Dios Jaguar del Inframundo (j). Cada una de las variantes de cabeza del Glifo C denota el intervalo de 177 o 178 días. El primer número, se escribe en el sistema maya como 8.17, es decir 8 veintenas más 17 días: 8 x 20 + 17 = 177. Este intervalo corresponde al periodo de 6 meses lunares, de los cuales tres tienen 29 días y otros tres cuentan con 30 días: 3 x 29 + 3 x 30 = 177 días. El segundo de los números se escribe como 8.18, 8 veintenas más 18 días: 8 x 20 + 18 = 178 días. Este número también denota el periodo de 6 meses lunares, esta vez sin embargo hay más meses con 30 días que los con 29 días: 2 x 29 + 4 x 30 = 178 días. Como se sabe, el periodo de las fases lunares denominado como mes sinódico en la actualidad dura 29.53058888606 días. Hasta donde sabemos, los mayas no contaban fracciones de día, por lo tanto su cuenta se llevaba alternando las secuencias de meses de 29 y 30 días. Sin embargo, la ininterrumpida secuencia de 30, 29, 30, 29, 30, 29… días arroja el promedio de 29.5 días, ocasionado un desajuste gradual en relación con las fases lunares. La cantidad de meses con 30 y 29 días es igual, por lo tanto el promedio es de 29.5 días. Por lo tanto se deduce que para evitar este desajuste, los mayas tuvieron contar con el número mayor de los meses de 30 días y el número menor de meses de 29 días. En el códice de Dresde aparecen los intervalos de 178 días indicando que los *aj k'inob'* conocieron este problema construyendo las secuencias compuestas de 2 meses con 29 días y 4 meses con 30 días (2 x 29 + 4 x 30 = 178). Construyendo una secuencia de larga duración en la cual insertaron más meses con días que los con 29 días, los mayas antiguos pudieron acercarse al promedio de 29.53 días. Esta es la razón porque de vez en cuando aparecen más meses con 30 días que meses con 29 días.

En suma, la tabla consta de 27 números (columnas) de los cuales cada uno contiene 6 meses lunares (de 177 o 178 días);en total 162 meses lunares (27 x 6 = 162) equivalentes al intervalo de 4,784 días. A su vez este intervalo es el doble del periodo de la llamada fórmula de Palenque (81 meses lunares o 2,392 días, Saturno *et al*. 2012a: 715). Siguiendo esta línea de investigación, los autores citados (Saturno *et al*. 2012a: 715; Zender y Skidmore 2012: 11-13; Cauty 2012) compararon la estructura de la Tabla Lunar de Xultún con la distribución de los meses lunares en la llamada Tabla de Eclipses

del códice de Dresde (Dresde 51-58). Es necesario señalar que ni el periodo de 162 meses lunares ni la fórmula de Palenque aparecen en la Tabla de Eclipses del Códice de Dresde.

Propongo otra interpretación. Se observa que casi todas las columnas registran la cantidad de 177 días. Sabemos que esta cantidad de días corresponde a la secuencia de 6 meses lunares que alternan su duración produciendo la secuencia de 30, 29, 30, 29, 30, 29 días, en total 177 días. En algunas columnas se registran las cantidades de 178 días que indican los intervalos cuando se insertaron los meses adicionales de 30 días, obteniendo por ejemplo, la secuencia de 30, 29, 30, 30, 29, 30 días. Sin embargo se desconoce el momento exacto cuando se intercaló el día adicional, las secuencias pueden ir como 30, 30, 29, 30, 29, 30 o como 30, 29, 30, 29, 30, 30. Lo que sí la Tabla señala es que las columnas con 178 días aparecen cuando la columna anterior que tiene 177 días registra el error mayor de 1 día entre la luna registrada y la luna observada (véase Tabla 1). O sea, se inserta un mes de 30 días más cuando el desajuste entre la secuencia de meses alternado 30 con 29 se separa de la luna percibida en el cielo por más que un día.

Es fácil comprobar que la Tabla Lunar tiene la siguiente estructura: 6 x 177, 178, 4 x 177, 178, 4 x 177, 178, 4 x 177, 178, 4 x 177 y 178. Ya que las columnas con 178 días aparecen después de haber registrado las 4 columnas con 177 días cada una, podemos identificar la presencia de los intervalos de 886 días escritos en forma de 4 x 177 + 178 días. Después de realizar esta observación se obtiene la siguiente secuencia, 354, 886, 886, 886, 886, 886 = 4,784 días (Iwaniszewski 2012a, 2012b). El número de 354 días corresponde a un año lunar de 12 meses y su colocación al inicio de la Tabla es necesaria para que la primera intercalación suceda después de la 36a lunación. Cada uno de los intervalos de 886 días contiene 4 series de 6 meses lunares regulares y la 5ta serie que contiene 4 meses de 30 días y 2 meses de 29 días (en total 16 x 30 + 14 x 29 = 886). Ya que cada tanda de 886 días indica una intercalación, se puede deducir que la Tabla Lunar registra 5 intercalaciones, por lo tanto contiene 86 meses de 30 días y 76 meses de 29 días. A partir de estos datos, se puede calcular que el mes lunar dura 29.5308642 días (4874 días: 162 meses = 29.5308642 días).Este mismo valor se obtiene dividiendo 11,960 días entre 405 meses lunares en la Tabla de Eclipse del Códice de Dresde. Se calcula que para el año 800 d.C., la fecha cercana al momento de la ejecución de la Tabla Lunar de Xultun, la duración promedia de la lunación era de 29. 53058586 días.

El intervalo de 886 días equivale a 2 años trópicos más 155.5 días (886: 365.2422 = 2.4258 años) o 2 *haab'* 156 días o 2 *tuun* 166 días. Sea como fuera, después de concluir el primer año compuesto de 12 meses lunares (177 + 177 = 354 días), el*aj k'in* de Xultundecidió realizar las intercalaciones lunares en forma regular, aproximadamente cada 2.4 años. Finalmente hay que observar que el número de 4784 días no sólo equivale a dos veces 2392 días (81 meses lunares, la cuenta lunar usada en Palenque), sino también forma el intervalo que equivale a los 2/5 del ciclo de 11,960 días de la Tabla de Eclipses del Códice de Dresde (2 x 4784 + 2392 = 11960 días). Por otro lado, el intervalo de 4784 días equivale a 13 x 365 + 39 días, 13 x 360 + 104 días, 13 x 364 + 52 días, o 18 x 260 + 104 días. Se puede notar que el residuo de días es siempre divisible entre 13 denotando la importancia de conservar el mismo número del día de *tzolk'in*(Iwaniszewski 2012b).

En conclusión, el *aj k'in* de Xultún ideó una tabla para compensar la desviación de los meses lunares registrada en las Series Lunares con respecto al ciclo lunar observado en el

cielo. Ahora cabe preguntarse si los intervalos establecidos en la Tabla Lunar de Xultún encontraron alguna expresión en las Series Lunares plasmadas en los monumentos en los sitios cercanos a esta ciudad.

El intervalo de 886 días como mecanismo de corrección de los meses lunares fue originalmente propuesto por E. WillysAndrews (1934) quien estudió las relaciones entre el Glifo C y Glifo X. Aunque Andrews no describió la estructura interna del ciclo, propuso que éste fue utilizado en el periodo de Uniformidad (entre el 9.12.15.0.0, 687 d.C. y el 9.16.10.0.0, 761 d.C.). Unos años más tarde este ciclo fue analizado por HermannBeyer (1937) quien sí ideó su estructura. Beyer quien estudió los Glifos C junto con los Glifos A nunca mencionó el trabajo anterior de Andrews. Utilizando la secuencia de 4 x 177 + 178 (Beyer 1937: 79 Tabla III; 80 Tabla IV) Beyer demostró que este esquema fue aplicable al estudio de las Series Lunares en Piedras Negras.

Es interesante hacer notar que este mismo investigador también ideó el ciclo de 4,784 días (Beyer 1933, 1935). Sin embargo, su esquema del ciclo de 4,784 días fue derivado de la Tabla de Eclipses del Códice de Dresde y en consecuencia carece de la misma estructura que registra la Tabla Lunar de Xultun.

Posteriormente las propuestas de Andrews (1934) y Beyer (1935, 1937) fueron analizadas LintonSatterthwaite (1947: 86-106). Sin embargo, aunque este investigador aceptó que la utilización del ciclo de 4,784 días tuvo varias ventajas, consideró que existieron otras maneras de realizar los cómputos lunares. Por estas razones, el conocimiento de la probable presencia de este ciclo en los cómputos lunares mayas quedó en el olvido.

El objetivo del presente trabajo es averiguar si el ciclo de 886 días fue utilizado por las otras entidades políticas mayas. A continuación se presentarán los datos de Naranjo (que es la entidad política vecina), Dos Pilas (la entidad política que "obsequió" las Series Lunares a los gobernantes de Naranjo)y Calakmul (la entidad política que mantuvo estrictas relaciones con los gobernante de Dos Pilas cerca de 682 d.C., la fecha de la "llegada" de la Señora Seis Cielo a Naranjo, proveniente de Dos Pilas).

XULTUN

En Xultun se han descubierto 24 estelas inscritas. Sus fechas abarcan el periodo de aproximadamente 450 años, incluyendo la fecha de 10.3.0.0.0 (889 d.C.) plasmada sobre la estela 10, que es la más tardía conocida en las Tierra Bajas del Petén (van Euw 1978: 8; Garrison y Stuart 2004: 840). No obstante, el mal estado de conservación impide leer los glifos. Por lo tanto, sólo algunas de las estelas pueden leerse con precisión. Las relaciones de los gobernantes de Xultun con otras entidades políticas quedan poco claras. Al parecer no existe ninguna mención de Naranjo, un centro de poder vecino. Es probable que durante el Clásico temprano los gobernantes de Xultun mantuvieran las relaciones con Tikal (Estela 6, 501 d.C.; Estela 17 de Tikal) y Caracol (estelas13 y 16 de Caracol) y con Los Alacranes (estela 21 de Xultun) durante el Clásico Tardío (Garrison y Stuart 2004: 833-834; Prager *et al*. 2010: 74-75).

Las Series Lunares de Xultun fueron estudiadas por Cases Martín (2001) quien observó que esta entidad política utilizaba el Sistema Uniforme durante el Clásico Temprano (antes de 9.10.0.0.0, 633 d.C.). Según este investigador Xultun dejó la Uniformidad Lunar entre 9.12.0.0.0 y 9.14.0.0.0 (672-711 d.C.).Es necesario señalar que los monumentos estudiadas por Cases Martín fueron erigidos durante el Clásico Temprano y antes del 9.14.0.0.0 (711 d.C.) durante el Clásico Temprano y sólo una estela (es-

tela 8, 10.0.0.0.0, 830 d.C.) puede atribuirse al tiempo cercano a la ejecución de la Tabla Lunar (ya que la estela 10 con la fecha 10.3.0.0.0, 889 d.C. fue elaborada años después). Debido al registro lunar incompleto, en este trabajo no voy a analizar los monumentos de Xultun.

NARANJO

Es posible que la introducción de las Series Lunares a Naranjo durante el reinado de la Señora Seis Cielo se deba al conocimiento del ciclo de 886 días. Se puede observar que la famosa estela 24 que narra sobre el arribo de la Señora Seis Cielo de Dos Pilas a Naranjo utiliza el intervalo de 7088 días. Este es el lapso de tiempo que separa la fecha de la dedicación de la estela en 9.13.10.0.0 (1,393,200 días, 702 d.C.) de la fecha de la llega a Naranjo (9.12.10.5.12, 1,386112 días, 682 d.C.). La diferencia de 7,088 días (1,393,200 – 1,386,112 = 7,088) corresponde a 8 x 886 días.

El Sistema Uniforme notado por Teeple (1931) existe en Naranjo a partir de 9.13.10.0.0 (702 d.C.) que es la fecha dedicatoria de las Estelas 24 y 22. No obstante, no obstante, es probable que este sistema fue introducido ya en 9.12.10.5.12 (682 d.C.) aunque durante cierto tiempo, hasta 9.14.1.3.19 (713 d.C.) existió también el sistema en el que el mes lunar (Glifo C) difiere en una unidad. Después de 713 d.C. hasta la fecha de la última estela con la Serie Lunar (estela 6 con la Cuenta Larga 9.19.8.11.7, 818 d.C.) se mantiene la Uniformidad en Naranjo.

En Naranjo el patrón de 886 días es extraordinariamente estable. Incluso, los monumentos que no registran la Uniformidad (estelas 29, 23 y 2), exhiben la estructura que se basa en los ciclos de 886 días. Se observa que durante el reinado de la Señora Seis Cielo y su hijo K'ahk' Tiliw Chan Chaak, existieron dos sistemas de las Series Lunares que mostraron la misma estructura basada en los ciclos de 886 días. Posteriormente se mantuvo el Sistema de la Uniformidad.

Ahora bien, tomando un ciclo de 886 días como unidad básica se pueden recorrer las Series Lunares en Naranjo hacia atrás o hacia adelante. Aunque todavía faltan ciertos detalles, en general se puede concluir que el ciclo de 886 días corre con una regularidad extraordinaria. También se puede observar que este mismo ciclo sirvió para calcular las Series Lunares en la cuenta que dista del Sistema Uniforme por un mes lunar hacia atrás. En conclusión, el sistema de 886 días fue conocido y empleado en Naranjo durante el Clásico Tardío.

DOS PILAS

Ya que el conteo de las Series Lunares en Naranjo fue introducido con la llegada de la Señora Seis Cielo, cabe preguntarse sobre el sistema de Dos Pilas. En la Tabla 4 se reunieron los datos sobre las Series Lunares en Dos Pilas. Para verificar la estructura del cómputo de las Series Lunares se calcularon las series de 886 días. Se nota que el Sistema Uniforme inició en 9.12.0.10.11 (673 d.C.) y dejo de usarse alrededor de 9.15.4.6.4 (735 d.C.), duró cerca de 62 años. Aunque el ciclo de 886 días parece funcionar, se observa que los sacerdotes - astrónomos tuvieron algunos problemas en sus cómputos.La desviación estándar es mayor en Dos Pilas que en Naranjo.El sistema fue mantenido por B'alaj Chan Kawiil, el padre de la Señora Seis Cielo y su hijo IztamaajK'awiil. El Sistema Uniforme en Dos Pilas fue abandonado alrededor de 9.15.4.6.4 (735 d.C.) durante el reinado del Gobernante 3, pero se mantuvo el sistema de contar los ciclos de 886 días. Es fácil de notar que este cambió consistió en introducir una serie de siete meses lunares (en lugar de seis), pero no afectó la estructura básica de los ciclos de 886 días.

CALAKMUL

En Calakmul también se observa el esquema general basado en el ciclo de 886 días (véase Tabla 5). Sin embargo, durante la primera parte del Clásico Tardío, hasta 9.14.0.0.0 (711 d.C.) se observa la falta de la consistencia en mantener las Series Lunares. Se puede concluir que el ciclo de 886 días no fue empleado para construir las secuencias de las Series Lunares. A partir de la fecha citada, durante el reinado de YuknoomTookK'awiil fueron introducidos el ciclo de 886 días y el Sistema de Uniformidad. Curiosamente la Estela 89 registra una discrepancia de 7 días. Este sistema se mantuvo en Calakmul hasta 9.18.0.0.0 (790 d.C.) cuando se acortó una de las tandas a tan solo 5 meses lunares. No obstante, un *k'atun* más tarde, en 9.19.0.0.0 se intenta corregir el cómputo. La fecha registrada en 9.19.0.0.0 es19D 4Cf A9, pero para llegar a ella hay que iniciar la cuenta en 9.18.0.0.0 24D 6Cj A10 (esta fecha es correcta solo si se mantuviera la Uniformidad en 9.18.0.0.0, véase Tabla 5). Es entonces posible que entre 790 y 810 los escribanos en Calakmultrataron de mantener el Sistema Uniforme a pesar de utilizar el cómputo con la tanda de 5 meses lunares.

CONCLUSIONES

La evidencia presentada en este trabajo parece indicar que el ciclo de 886 días fue conocido y ampliamente utilizado para registrar las Series Lunares. Cuando alguna de las entidades políticas utiliza este intervalo, la desviación estándar se reduce a 1 o 2 días de error. Es probable que este error disminuya cuando las Series Lunares se estudien con mayor detalle. Se puede constatar que el periodo de la Uniformidad Lunar de Teeple corresponde al uso generalizado del ciclo de 886 días.

Se nota que el ciclo de 886 días fue reciclado varias veces pero cabe preguntarse ahora si este ciclo fue ideado para formar el ciclo mayor de 4,784 días. La Tabla Lunar de Xultun representa el modelo ideal que es harmónico, estéticamente bello, simétrico y predecible. No obstante, el ciclo de 886 días no puede ser reciclado ad infinitum, ya que también se desvía paulatinamente del ritmo de las lunas observadas. Para estar a la par con el movimiento lunar, es necesario hacer otras correcciones cada 30 años (360 lunaciones, o 10,631 días, o 12 x 886 días). En otras palabras, la aplicación de los ciclos recurrentes de 886 días tiene ciertos límites temporales. Se puede notar que este ciclo, el de 12 x 886 días es menor que el periodo indicado por la Tabla de Eclipses del Códice de Dresde que abarca 11,960 días. Es posible que las desviaciones de 1 o 2 días observadas en las Series Lunares de Naranjo, Dos Pilas y Calakmul corresponden a estas discrepancias. Sin duda, aunque el ciclo de 886 días parece ser regular, no es suficiente para mantener el paso de la luna observada. La presencia de este ciclo en la forma de la Tabla Lunar implica que los mayas estaban interesados en desarrollar los modelos de cómputo lunar para no depender exclusivamente de las observaciones.

Es interesante que el conocimiento de ambos ciclos por los *aj k'inob'* mayas fue propuesto hace mucho tiempo por Andrews (1934) y Beyer (1933, 1935, 1937); sin embargo, sus propuestas fueron abandonadas y olvidadas. Sin duda, el hallazgo de la Tabla Lunar de Xultun hará revivir estas viejas intuiciones.

POSTDATA

En febrero del 2013, se publicó el artículo de Aveni *et al.* (2013). En este artículo sus autores buscan las relaciones de la Tabla Lunar de Xultun (denominada como la Tabla del Semestre Lunar) con las Series Lunares y la Tabla de Eclip-

ses del Códice de Dresde. El artículo contiene una nueva información. Los autores señalan que cerca de la Tabla Lunar, al lado del Número de Anillo se encuentran los Números de Distancia de los cuales uno se refiere al periodo de 6.11.16 = 2,396 días, solo 4 días más que tiene la llamada fórmula de Palenque (Aveni *et al*. 2013: 6). La fórmula de Palenque abarca el periodo de 81 lunaciones (81 lunaciones = 2,391.98 días, 81 meses lunares = 2,392 días porque 43 x 30 + 38 x 29 = 2,392 días). Finalmente, a la izquierda de la inscripción, se encuentra el registro de la Cuenta Larga 9.17.10.0.6 [5 Kimi 14 Pax], 780 d.C., la fecha que podría ser relacionada con la Tabla Lunar. Sin embargo, por razones de tiempo, ya fue imposible incluir la nueva información al presente trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

Aldana, Gerardo V

2006 "Lunar Alliances: Shedding Light on Conflicting Classic Maya Theories of Hegemony", en: Bostwick, Todd W. y Bryan Bates (eds.) *Viewing the Sky Through Past and Present Cultures*, pp. 237-258. [Pueblo Grande Museum Anthropological papers, 15]. Phoenix, City of Phoenix Parks and Recreation Department

Andrews, E. Willys

1934 "Glyph X of the Supplementary Series of the Maya Inscriptions", *American Anthropologist*, 36, 3: 345-354.

Aveni, Anthony F., William Saturno y David Stuart

2013 "Astronomical Implications of Maya Hieroglyphic Notations at Xultun".*JournalfortheHistory of Astronomy,* 44, 1: 1-16.

Barrera Atuesta, Carlos

2012 "Potenciales funciones astronómicas, matemáticas y calendáricas de los números A-D de la Estructura 10K-2 de Xultún, Guatemala". Versión de 28.05.2012,

Beyer, Hermann

1933 "ZurKonkordanzfrage der Mayadatenmitdenen der christlichenZeitrechnung", *ZeitschriftfürEthnologie*, 65: 75-80.

1935 On the Correlation Between Maya and Christian Chronology", *Maya Research 2*, 1: 64-72.

1937 "Lunar Glyphs of the Supplementary Series *at* Piedras Negras", *El Mexico Antiguo*, 4, 3-4: 75-82.

Cauty, André

2012 Le inter-dits de Xultún. Poste don 17.05.2012

Delvendahl, Kai

2008 *Calakmul in Sight: History and Archaeology of an Ancient Maya City*.Mérida, Unasletras.

Garrison, Thomas G. y David S. Stuart

2004 "Un análisis preliminar de las inscripciones que se relacionan con Xultun, Petén, Guatemala", en: Juan P.Laporte, Barbara Arroyo, HectorEscobedo y H. Mejía (eds.)*XVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2003*, pp. 851-862, Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología.

Iwaniszewski, Stanislaw

2011 "El arribo de la Señora Seis Cielo a Naranjo y las Series Lunares", en: *Los Investigadores de la Cultura Maya* ,vol 19, tomo 2, pp. 153-167, Campeche, Universidad Autónoma de Campeche.

20012a "Los ciclos linares y el calendario maya", *Arqueología mexicana*, 19, 118:38-42.

2012b "La estructura de la Tabla Lunar de Xultun, Petén, Guatemala", ponencia presentada al Primer Simposio Knórosov-Xcaret de Epigrafía Maya "Los textos calendáricos mayas – nuevos enfoques",Xcaret, Quintana Roo, 19-21.11.2012.

Martin, Simon y Nikolai Grube

2000 *Chronicle of the Maya Kings and Queens: Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*. London,Thames and Hudson.

Satterthwaite, Linton, Jr.

1947 *Concepts and Structures of Maya Calendrical Arithmetics*. [Publication of the Museum of the University of Pennsylvania y The Philadelphia Anthropological Society, 3], Philadelphia, University Museum.

Saturno, William A., David Stuart, Anthony F. Aveni y Franco Rossi

2012a "Ancient Maya Astronomical Tables from Xul-

tun, Guatemala", *Science* 336, 6082: 714-717.

2012b Supplementary Materials for Ancient Maya Astronomical Tables from Xultun, Guatemala.

Von Euw, Eric

1978 Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, Vol. 5, Part 1, Xultun. Cambridge, Mass., Peabody Museum of Archaeology and Ethnology Harvard University.

Zender, Marc y Joel Skidmore

2012 "Unearthing the Heavens: Classic Maya Murals and Astronomical Tables at Xultun, Guatemala", Mesoweb Reports. Mesoweb: www.mesoweb.com/reports/Xultun.pdf

Variante de Cabeza del Glifo C	J	C	F	J	C	F	J	C	F	J	C	F	J	C
Tun			1	1	2	2	3	3	4	4	5	5	6	6
Winal	8	17	8	17	8	17	8	16	7	16	7	16	7	16
K'in	17	14	11	8	5	2	0	17	14	11	8	6	3	0
Suma	177	354	531	708	885	1062	1240	1417	1594	1771	1948	2126	2303	2480
Valor agregado	177	177	177	177	177	177	178	177	177	177	177	178	177	177
Días acumulados en el ciclo lunar	177.18	354.37	531.55	708.73	885.92	1063.10	1240.28	1417.47	1594.65	1771.84	1949.02	2126.20	2303.39	2480.57

Variante de Cabeza del Glifo C	F	J	C	F	J	C	F	J	C	F	J	C	F
Tun	7	7	8	8	9	9	10	10	11	11	12	12	13
Winal	6	15	6	15	6	15	6	14	5	14	5	14	5
K'in	17	14	12	9	6	3	0	18	15	12	9	6	4
Suma	2657	2834	2972	3189	3366	3543	3720	3898	4075	4252	4429	4606	4784
Valor agregado	177	177	178	177	177	177	177	178	177	177	177	177	178
Días acumulados en el ciclo lunar	2657.75	2834.94	3012.12	3189.30	3366.49	3543.67	3720.85	3898.04	4075.22	4252.40	4429.59	4606.77	4783.95

Tabla 1. La estructura de la tabla lunar de Xultun.

Monumento	Fecha SI	SL	Cómputo reconstruido	Debe ser	Diferencia	Protagonista
Estela 29	9.12.10.5.12 4 Eb 10 Yax	19D 6Cf A9		9.19.8.11.7		Señora Seis Cielo
Estela 23	9.13.18.4.18 8 Etz'nab 13 Wo	14D 5Cf A9	11 x 886 + 177 + 2 x 59 +25	15D 5Cf A10	-1	K'ahk' Tiliw Chan Chaak
Estela 2	9.14.1.3.19 3 Kawak 2 Pop	13D 5Cf A9?	886 + 2 x 59 + 30 + 27	12D 5Cf A10	+1	K'ahk' Tiliw Chan Chaaak
				Desviación estándar	1	

Tabla 2. Las Series Lunares en Naranjo. Se registran los monumentos que no pertenecen al Periodo de la Uniformidad (UL +1). Leyenda: SI – Serie Inicial, SL – Serie Lunar, Variantes de cabeza del Glifo C: Cc – cráneo, Cf – diosa lunar, Cj – dios Jaguar del Inframundo. Series Lunares: D – Glifo D, no se marcó el Glifo E, A –Glifo A, A9 = mes lunar = 29 días, A10 = mes lunar = 30 días, se omitió el Glifo X.

Monumento	Fecha SI	SL	Cómputo reconstruido	Debe ser	Diferencia	Protagonista
Estela 24	9.12.10.5.12 4 Eb 10 Yax	18D 1Cj A10				Señora Seis Cielo
Estela 22	9.12.15.13.7 9 Manik 0 K'ayab	20D 1Cf	2 x 886 + 177 +6	24D 1Cf A10	-4	K'ahk' Tiliw Chan Chaak
Estela 24	9.12.10.5.12 4 Eb 10 Yax	18D 1Cm A10	13 x 886 + 177 + 59 +14			Señora Seis Cielo
Estela 30	9.14.3.0.0 7 Ajaw 18 K'ank'in	4D 4Cj A9	13 X 886 + 177 + 59 +14	2D 4Cj A10	2	K'ahk' Tiliw Chan Chaak
Estela 28	9.14.4.7.1 1 Imix 9 Sip	4D 3Cj A10	2 x 177 + 2 x 59 + 29	4D 3Cj A10	0	SeñoraSeisCielo
Estela 31	9.14.4.12.7 3 Manik 15 Mol	21ED 6Cj A9	59 + 30 +17	21D 6Cj A9	0	SeñoraSeisCielo
Estela 18	9.14.15.0.0 11 Ajaw 18 Sak	13D 6Cj	4 x 886 + 4 x 59 + 29 + 22	14D 6Cj A9	-1	SeñoraSeisCielo
Estela 13	9.17.10.0.0 12 Ajaw 8 Pax	27ED 4Cs A9	22 x 886 + 177 + 2 x 59 + 13	28D 4Cc A9	-1	K'ahk' Ukalaw Chan Chaak
Estela 14	9.17.13.4.3 5 Ak'bal 11 Pop	7D 2Cf A9	886 + 177 + 59 + 29	9D 2Cf A9	-2	ItzamnaajK'awiil
Estela 8	9,18.10.0.0 10 Ajaw 8 Sak	21D 2Cj A9	6 x 886 + 4 x 177 + 13	20D 2Cj A9	1	ItzamnaajK'awiil
Estela 6	9.19.8.11.7 9 Manik 5 Kumk'u	23D 1Cf A10	7 x 886 + 177 + 178 + 2 x 59 + 32	24D 1Cf A10	-1	
				Desviación estándar	1.97	

Tabla 3. Las Series Lunares en Naranjo que pertenecen al Periodo de la Uniformidad. Leyenda: SI – Serie Inicial, SL – Serie Lunar, Variantes de cabeza del Glifo C: Cc – cráneo, Cf – diosa lunar, Cj – dios Jaguar del Inframundo. Series Lunares: D – Glifo D, no se marcó el Glifo E, A –Glifo A, A9 = mes lunar = 29 días, A10 = mes lunar = 30 días, se omitió el Glifo X.

Monumento	Fecha SI	SL	Cómputo reconstruido	Debe ser	Diferencia	Protagonista
Estela 8	9.12.[0.10].11 13 Chuwen 19 Kayab	3D 3Cc				B'alaj Chan K'awiil
EJ4 Esc. II(IV)	9.12.10.0.0 9 Ajaw 18 Suutz'	22D 3Cf XII.3 A10	3 x 886 + 531 + 177 + 23	26D 3Cf A10	-4	B'alaj Chan K'awiil
EJ4 Esc.I(V)	9.12.12.11.2 2Ik' 10 Muwan	20D 5Cc XI.5 A10	886 + 30 + 26	18D 5Cc A10	2	B'alaj Chan K'awiil
Estela14	9.14.0.0.0	16D 3Cj	11 x 886 + 59 + 30 +23	14D 3Cj A10	2	ItzamnaajK'awiil
Estela 15	9.14.10.0.0 5 Ajaw 3 Mak	17D 5Cf	4 x 886 + 30 + 26	13D 5Cf A10	4	ItzamnaajK'awiil
Estela 5	9.15.0.0.0 4Ajaw 13 Yax	11D 1Cf XII.1 A10	4 x 886 + 30 + 26	14D 1Cf A10	-3	Gobernante 3
Estela 2	9.15.4.6.4 8 K'an 17 Muwan	10D 1Cf XII.1A10	886 + 531 + 2 x 59 + 29	10D 6Cc A10	30	Gobernante 3
Desviación estándar					2.68	

Tabla 4. Las Series Lunares en Dos Pilas. Leyenda: SI – Serie Inicial, SL – Serie Lunar, Variantes de cabeza del Glifo C: Cc – cráneo, Cf – diosa lunar, Cj – dios Jaguar del Inframundo. Series Lunares: D – Glifo D, no se marcó el Glifo E, A –Glifo A, A9 = mes lunar = 29 días, A10 = mes lunar = 30 días, se omitió el Glifo X.

Monumento	SI	SL	Cómputo reconstruido	Debe ser	Diferencia	Protagonista
Estela 94	9.12.10.0.0 9 ajaw 18 sotz'	24D 2C A10				YuknomCh'een II
Estela 116	9.13.0.0.0 8 ajaw 8 wo	13D 5Cc	4 x 886 + 29 + 27	21D 4Cc	+21	YuknoomYich'aakK'ank'
Estela 24	9.13.10.0.0 7 ajaw 3 kumk'u	20D 1Cc A10	4 x 886 + 30 +26	10D 1Cc	+10	Yuknoom Took' K'awiil
Estela 41	9.13.10.0.0 7 ajaw 3 kumk'u	28D 3Cc		11D 3Cj	+194	Yuknoom Took' K'awiil

Estela 41	9.13.10.0.0 7 ajaw 3 kumk'u	28D 3Cc		11D 3Cj	+194	Yuknoom Took' K'awiil
Estela 24	9.13.10.0.0 7 ajaw 3 kumk'u	20D 1Cc A10				Yuknoom Took' K'awiil
Estela 71	9.14.0.0.0 6 ajaw 13 muwan	15D 3Cj	4 x 886 + 29 + 27	17D 3Cj A9	-2	Yuknoom Took' K'awiil
Estela 1	9.14.10.0.0 5 ajaw 3 mak	11D 5Cf	4 X 886 + 29 + 27	12D 5Cf A9	-1	Yuknoom Took' K'awiil
Estela 8	9.14.10.0.0 5 ajaw 13 mak	11D 5Cf A9	4 x 886 + 29 + 27	12D 5Cf A9	-1	Yuknoom Took' K'awiil
Estela 51	9.14.19.5.0 4 ajaw 18 muwan	14D 4Cj A10	3 x 886 + 531 + 2 x 59 + 33	15D 4Cj A10	-1	Yuknoom Took' K'awiil
Estela 52	9.15.0.0.0 4 ajaw 13 yax	8D 1Cf?	177 + 59 + 24	8D 1Cf A9	0	Yuknoom Took' K'awiil
Estela 89	9.15.0.0.14 5 Ix 7 sak	15D 1Cf A10	14	22D 1Cf A9	-7	Yuknoom Took' K'awiil
Estela 26	9.15.5.0.0 10 ajaw 8 ch'en	9D 2Cj A10	888 + 885 +29	7D 2Cj A9	2	Gobernante Y
Estela 88	9.16.0.0.0 2 ajaw 13 tzek	6D 5Cj	6 x 886 + 59 + 25	5D 5Cj A30	-1	Gobernante Z
Estela 57	9.17.0.0.0 13 ajaw 18	29D 5?	8 x 886 + 59 +53	30D 2Cf A10	-1	B'olonK'awiil
	kumk'u					
Estela 58	9.17.0.0.0 13 ajaw 18 kumk'u	07D 3Cf A9	8 x 886 + 59 + 53	30D 2Cf A10	0	B'olonK'awiil
Estela 60	9.18.0.0.0 11 ajaw 18 mak	26D 5Cj A10	8 x 886 + 59 + 53	24D 6Cj A10	-28	
		26D 5Cj A10	8 x 886 + 59 + 53	24D 6Cj A10	28	
Estela 1[illegible]	[illegible]0.0.0 9 ajaw 18 mol	19D 4Cf A9	8 x 886 + 59 + 53	20D 3Cf A10	29	

Tabla 5. Las Series Lunares en Calakmul. Leyenda: SI – Serie Inicial, SL – Serie Lunar, Variantes de cabeza del Glifo C: Cc – cráneo, Cf – diosa lunar, Cj – dios Jaguar del Inframundo. Series Lunares: D – Glifo D, no se marcó el Glifo E, A –Glifo A, A9 = mes lunar = 29 días, A10 = mes lunar = 30 días, se omitió el Glifo X. No se calculó la desviación estándar.



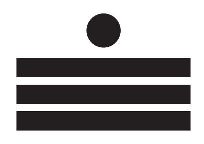
Climas ideales y no tan ideales:

La paleoclimatología de la Peninsula de Yucatán y las ocurrencias de huracanes a traves del tiempo y sus secuelas: reconocimiento al Dr. Herman W. Konrad

William J.
Folan

Joel D.
Gunn

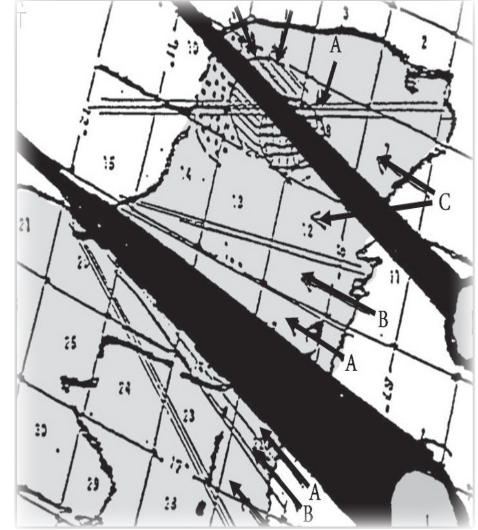
Capítulo XVI



Climas ideales y no tan ideales: **La paleoclimatología de la Peninsula de Yucatán y las ocurrencias de huracanes a traves del tiempo y sus secuelas: reconocimiento al Dr. Herman W. Konrad[1]**

William J. Folan
Centro de Investigaciones Históricas y Sociales de La Universidad Autónoma de Campeche, Campeche, México.

Joel D. Gunn
Departamento de Antropología de La Universidad de Carolina del Norte, Greensboro, North Carolina, EUA



INTRODUCCION

Dada la destrucción que causaron los huracanes Gilberto en Yucatán y Quintana Roo y Wilma en Cancún, Cozumel y Holbox, Quintana Roo y el resto de la Península de Yucatán, el huracán Katrina en Nueva Orleans en la costa sur de los Estados Unidos y Sandy en el noreste del mismo país, uno no puede negar los efectos que este tipo de tempestades causaron en el área maya durante los tiempos prehistóricos principalmente en las Tierras Bajas Mayas. Esta ponencia ofrece un modelo sobre la ocurrencia de huracanes en la Península de Yucatán desde antes de Cristo hasta tiempos históricos y sus secuelas positivas y no tan positivas.



1 Este texto, menos lo de Medina Elizalde y Rohling (2012) y varios detalles más fue leído en inglés durante el Homenaje en honor al Dr. Herman W. Konrad el 5° de Mayo 2005, en la Escuela de Antropología e Historia de la Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, Yucatán, México por Folan y Gunn (2005) y esta depositado en el Departamento de Arqueología de la Universidad de Calgary, Alberta, Canadá. Las ilustraciones climáticas de Konrad me fueron mandados por el en 1995 sin el texto de Konrad (1991) que acabo de recibir cortesía del Dr. Joel D. Gunn, Lynda Florey Folan y Arqlga. Paulina I. Poot Franco leyeron y mejoraron el manuscrito y el Lic. Juan José Cosgaya Medina las ilustraciones.

La primera vez que tuve conocimiento del Dr. Herman W. Konrad (Figura 1) fue hace 45 años en la cafetería de la reciente formada Escuela de Antropología de la Universidad del Sureste hoy, Universidad Autónoma de Yucatán, la cual estuvo bajo la dirección del Profesor Alfredo Barrera Vázquez y Salvador Rodríguez Losa. Aunque no recuerdo que es lo que Herman estuvo haciendo en Mérida en aquel entonces a lo mejor fue invitado por la Escuela como profesor visitante de historia. Aunque estuvimos en contacto durante los siguientes años en las reuniones de la Sociedad Canadiense de Antropología y la Sociedad Americana de Arqueología, no compartimos un interés mutuo aparte de la Cultura maya y México en general.

No fue hasta que Joel D. Gunn y William J. Folan acabaron las investigaciones sobre la paleoclimatología del área maya y Herman sobre las consecuencias y efectos de huracanes en las Tierras Bajas Mayas y sus habitantes desde antes de la llegada de los españoles hasta tiempos recientes, que la frecuencia de nuestros contactos aumentó. Dado el interés de Herman en huracanes y su importancia para los habitantes de la Península de Yucatán, algunos de nosotros los bautizamos con el apodo de "Hurricane Herman". Un poco más tarde, Konrad (1992 y 1999) contribuyó con un capítulo sobre la historia del Petén Campechano para nuestro Programa de Manejo de la Reserva de Calakmul que William Folan tenía el honor y responsabilidad de coordinar con nuestros colegas José Manuel García Ortega y María Consuelo Sánchez González en 1990 (Folan *et al*. 1992 y Folan *et al*. 1999) bajo los auspicios del Centro de Investigaciones Históricas y Sociales "Dr. Román Piña Chán" de la Universidad Autónoma de Campeche y SEDUE del Gobierno Federal.

Como Herman fue una autoridad sobre la historia de México con un fuerte interés en la arqueología maya, yo le pregunté el motivo por el cual no fue miembro del Departamento de Arqueología en lugar del Departamento de Antropología de la Universidad de Calgary, Canadá. Después de pensarlo un rato, el contestó que aunque siendo un historiador, cuando tomaba con sus colegas, el siempre tomaba con arqueólogos, de esta manera, cruzaba la división entre las dos disciplinas en una manera académica y socialmente aceptable de una manera productiva e interdisciplinaria.

Hablando de otras cosas relacionadas a su carrera profesional además de ser un historiador, Herman fue un paleoclimatólogo (Konrad 1991). El notaba que Joel Gunn y Folan (Folan 1981, 1992 y 1999, Gunn y Adams 1981; Folan *et al*. 1983, Gunn, Folan y Robichaux 1994 y 1995) habían determinado que los periodos de más desarrollo y expresión entre los mayas habían ocurrido durante periodos caracterizados por condiciones de lluvia basado en parte sobre los niveles de mar (Folan *et al.* 1983) (Figura 2) y nuestra extrapolación de los datos del río Candelaria en el suroeste de Campeche desde 1958 (Figura 3) hasta cerca del siglo XXI. Basándonos en estos datos descubrimos que los periodos relativamente menos húmedos de larga duración se correlacionaban con periodos de rompimientos y contracciones culturales en la Península de Yucatán, mientras que Konrad relató que las actividades a ciclónicas hubieran ocurrido durante los períodos con las temperaturas más altas. El continúo informándonos que, aunque lejos de ser definitivo, los datos sobre actividades ciclónicas que afectaron la Península de Yucatán durante el periodo poscolonial y tiempos más recientes, nos permitirían hacer proyecciones para periodos mucho más tempranos. Según Konrad (1996), los datos muestran claramente patrones sobre la frecuencia ciclónica en áreas especificas y la fuerza de los impactos (Figura 4 y Figura 5), temporadas y zonas de impacto (Figura 6) además de otros da-

tos climáticos adicionales sobre la Península de Yucatán con todo esto sugiriendo una posibilidad razonable que patrones parecidos podrían haber ocurrido durante tiempos prehispánicos como lo sugerido por Gunn en Folan (1991-1992) y Medina Elizalde y Rohling (2012) basado sobre lo que consideran los mejores records climáticos en la Península de Yucatán.

Nosotros hemos sugerido, de acuerdo con Konrad, que los periodos con las lluvias tropicales más fuertes, incluyendo huracanes y oleajes altos, hubieran ocurrido durante periodos de temperaturas globales "muy calientes" como durante el Preclásico Temprano entre 1000 y 600 a.C., el Preclásico Tardío alrededor del interface a.C. - d.C., con un corto periodo de lluvias fuertes en el Posclásico. El Posclásico seguramente estuvo acompañado por huracanes entre 900 y 1200 después de Cristo en contraste con las condiciones "ideales" (Figura 7) para el desarrollo las cuales ocurrieron en medio de los periodos de "Calor" y "Frio" extremo asociados con huracanes y sequias o sea 1000 a.C., 700 a.C., 500 a.C., 100 d.C., 300-700 d.C. y 900 d.C. a 1000 d.C., 1200 d.C. a 1300 d.C. Basados en nuestras investigaciones y las de Konrad antes de 1991, estos periodos muy calientes acompañados de sequias asociados con temperaturas "frías" han sido responsables de por lo menos algunos de los contratiempos sufridos por los mayas antes y después de la llegada de los españoles durante el siglo XVI (Farris 1984, Folan 1981, Folan y Hyde 1985, Folan *et al*. 1983; Gunn 1982; Gunn *et al*. 1994). Las investigaciones de Medina Elizalde y Rohling (2012) asemejan lo de arriba. Para Yucatán ellos mencionaron que "La región dependía de depresiones tropicales, tempestades y huracanes para mantener un balance neto de agua y escapar de la desecación". Ellos sugerían que las sequias asociadas con la desintegración de la civilización maya pudieron haber sido desencadenadas por una reducida frecuencia e intensidad de ciclones en la Península de Yucatán. Este argumento es parecido a otros modelos paleoclimáticos anteriores, los cuales relacionan con estas condiciones el alto desarrollo y decaimiento de su cultura sin tomar en cuenta la importancia de las condiciones climáticas "ideales" y esenciales en el desarrollo cultural de la Península.

Por ejemplo, la grafica de Gunn *et al*. (2010) (Figura 8) que interpreta los cambios climáticos en esta parte del mundo maya, incluye varios trabajos como Denton y Karlen (1973) quienes se basa en anillos de árboles del ártico, Folan (1981) sugiere un modelo climático basado en parte sobre movimientos glaciales, Folan *et al*. (1983) sobre niveles de mar, Folan y Hyde (1985) a partir de los Chilam Balames y anteriores investigaciones de Folan y Gunn (1991, 1992). Mientras que Bergthorson (1969) calculó cambios climáticos sobre el movimiento de témpanos en Islandia durante mil años, Gunn *et al*. (1994, y 1995) basaron sus cálculos en la descarga del Río Candelaria y Hodell *et al*. en 1995 y en 2001 sobre sulfuro y oxigeno 18; y un modelo de volcanismo solar combinado con Joyce Marcus (1998) sobre la epigrafía en adición y los niveles de mar de Tanner (1993). Todo lo de arribe manifestó una razonable similitud con los análisis posteriores de Medina Elizalde y Rohling (2012) (Figura 9) basados sobre los isótopos de oxigeno tomados de estalagmita en Chaac, Yucatán, Kennett *et al*. (2012) sobre el análisis de estalagmitas en Belice y Gunn *et al*. (2013) sobre la arqueología y paleoclimatología de la Península de Yucatán y el sureste de los Estados Unidos faltando, sin embargo, los periodos de clima ideal para el desarrollo que se caracterizaron por periodos equitativos de lluvia y sequía temporal año tras año para permitir la tumba y la quema durante tiempos de sequía y la siembra durante tiempos de lluvia razonable. Todo esto esta en contraste con

los periodos friolentos excesivos asociados con sequías alrededor de 500 a 200 a.C., 250 d.C., 900 d.C., 1200 d.C., y 1400 d.C., el primero asociado con el arranque del periodo preclásico medio en el área maya, el segundo con la caída del Preclásico Tardío seguido por la caída de los mayas clásicos en el Siglo Noveno, Chichen Itzá durante el Posclásico Temprano y Mayapan del Posclásico Medio durante el siglo XV y reconocible en el record arqueológico y etnohistórico (de Landa 1941).

Según Gunn *et al*. (2013:14, Figura 2.3) (Figura 10) el impacto de las temperaturas globales parten de una optima local. Escalas verticales están en una magnitud relativa de la humedad en la temporada de lluvias. En la Península de Yucatán, el enfriamiento global reduce la extensión de la temporada y así reduce la magnitud de precipitación durante la temporada de precipitación. Calentamiento global extiende las temporadas de lluvia y aumenta su magnitud de precipitación.

Adicionalmente, según Gunn en Folan (1991- 1992:Fig. 3) (Figura 11), el sistema aparentemente tiene un sistema cíclico a través de una escala de 200-300 años de variaciones que aproxima los periodos culturales desde el Preclásico hasta los fines del Posclásico frecuentemente resultando en miseria extrema especialmente en el caso de poblaciones urbanas (Folan *et al*. 1983:453-468, Gunn *et al*. 1994:174-197, Gunn *et al*. 1995:3-42, Gunn *et al*. 2013:8, Hodell *et al*. 2001:1367-1370).

Estos contratiempos debieron haber incluido la destrucción de sus bosques, cosechas y los hogares de los mayas. Dicha destrucción también es evidente recientemente en asociación con el huracán Gilberto (Figura 12), Hilda y Janet (Figura 13) durante el siglo XX, seguido por los resultantes incendios de bosques durante la siguiente temporada de secas (véase Whigham *et al*. 1991) en adición a algunos Tsunami provocados por actividades volcánicos a través del tiempo según Nuría Torrescano Valle (comunicación personal 2012) que hubieran afectado a ciudades costeras. Pero como decimos: "no hay mal que por bien no venga" ya que, sin las grandes cantidades de humedad depositada sobre la península por los huracanes y tempestades tropicales las que sirven para reponer nuestros niveles friáticos, aljibes y llenar nuestros ríos, pozos y aguadas nosotros nos encontraríamos aguantando tiempos hasta más difíciles. Los huracanes humedecen los suelos tan esenciales para la cultivación de maíz, frijol, calabaza y chile y otros productos primarios para llenar nuestras jícaras, incluyendo también los grandes bosques que siempre caracterizan la parte sureña de la Península de Yucatán. Este es el área donde los chicleros, también bajo la lupa de Konrad (1980, 1984, 1992, 1994, 1999) y nosotros mismos con Ávila Chí (2009) siempre siguen cosechando la resina del árbol de zapote para producir chicle. Los bosques también fueron beneficiados por los huracanes entresacando los árboles más viejos y enfermos aunque, antiguamente, hubieron bloqueado los *sacbes* y veredas de los ancestros, y a nosotros mismos, mientras que proporcionaron leña para fines domésticos y la producción de cal como hasta hoy en día.

BIBLIOGRAFIA

Avila Chi, Rubentino

2009 *Andando bajo el monte, picando chicle, cazando lagartos, tumbando palos y haciendo milpa. Una autobiografía.* José Antonio Hernández Trujeque, Leticia de los Ángeles Caballero Mass, William J. Folan, Editores. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Dirección General de Culturas Populares. 270 páginas.

Bergthorson, Päll

1969 An Estimate of Drift Ice and Temperature in Iceland in 1000 years. Jö Kull (*Journal of the*

Icelandic Glaciological Society) 19:94-101.

Dahlin, Bruce H.
1983 Climatic and Prehistory on the Yucatecan Peninsula. *Climatic Change*, 5(3):245-264.

Denton George y Wibjorn Karlen
1973 Holocene Climatic Variations: Their Pattern and Possible Clime. *Quaternary Research* 3 (2):155-205.

Farriss, Nancy M.
1984 *Maya Society Under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Surviva*l. Princeton University Press, Princeton, N.J.

Folan, William J.
1981 CA* comment, the Late Postclassic eastern Frontier of Mesoamerica, cultural innovations along the periphery by John W. Fox, *Current Anthropology*, 22 (4):321-346.
1991-1992 Calakmul, Campeche, México: competencia entre facciones y desarrollo político en el área maya y regiones contiguas a la gran Mesoamérica. Información 15:107-136. Centro de Investigaciones Históricas y Sociales, Universidad Autónoma de Campeche.

Folan, William J., Joel Gunn, Jack D. Eaton and Robert W. Patch
1983 Paleoclimatologic Patterning in Southern Mesoamérica. *Field Archaeology.* Vol. 10 No. 4:453-468.

Folan, William J. y Burma H. Hyde
1985 Climatic Forecasting and recording among the ancient and historic Maya. En *Contributions to the Archaeology and Ethnohistory of Greater Mesoamerica*. Southern Illinois University Press Carbondale, William J. Folan editor.

Folan, W. J., José Manuel Garcia Ortega y Ma. Consuelo Sánchez González
1992 *Programa de Manejo: Reserva de la Biosfera, Calakmul. Primer Borrador*. William J. Folan, José Manuel García Ortega y Ma. Consuelo Sánchez González, Coordinadores, Campeche. Centro de Investigaciones Históricas y Sociales. Universidad Autónoma de Campeche, Secretaria de Desarrollo Social, Campeche, 4 volúmenes.

Folan, Willliam J., Joel D. Gunn, Hubert R. Robichaux
1995 A Landscape Analysis of the Candelaria Watershed in Mexico. Insights into Paleoclimates Affecting Upland Horticulture in the Southern Yucatan Peninsula, Semi-Karst. *Geoarchaeology*: An International Journal Vol. 10/No.1:3-42.

Folan, William J., Ma. Consuelo Sánchez G. y José Manuel García Ortega
1999 *Naturaleza y Cultura en Calakmul, Campeche*. Campeche. CIHS, UAC. PROADU/SEP.

Gunn, Joel D.
1982 Paleoclimatology of the Gulf of Mexico Coastal Plain. En *Eagle Hill: A Late Quaternary Upland Site in Western Louisiana*, J. Gunn and D. Brown, eds., Center for Archaeological Research, The University of Texas at San Antonio, Special Report No. 12.

Gunn, Joel D., Richard E. W. Adams
1981 Climate Change, Culture and Civilization in North America. *World Archaeology*: 13:87-100.

Gunn, Joel D., William J. Folan y Hubert Robichaux
1994 Un Análisis Informativo sobre la Descarga del Sistema del Rio Candelaria en Campeche, México: Reflexiones acerca de los Paleoclimas que afectaron a los Antiguos Sistemas Mayas en los Sitios de Calakmul y El Mirador. En Folan W. J. (ed), *Campeche Maya Colonial* (pp. 174-197). Campeche, México: Colección Arqueología. Universidad Autónoma de Campeche.

Gunn, Joel D, William J. Folan y Hubert R. Robichaux
1994 Global Climate and Episodic Urbanism in the Maya Lowlands. Mexico City. Paper presented in the 1993 Meeting of the International Association of Ethnological and Archaeological Sciences (IUAES).

Gunn, Joel D., William J. Folan y Hubert Robichaux
1995 A Landscape Analysis of the Candelaria Watershed in Mexico. Insights into Paleoclimates affecting upland Horticulture in the Southern Yucatan Peninsula, Semi-Karst. *Geoarchaeology*: An International Journal, Vol. 10/No. 1:3-42.

Gunn, Joel D., William J. Folan, Ma. del Rosario Domínguez, W. Frank Miller
2010 Explicando La Sustentabilidad de Calakmul, Campeche: Eslabones Interiores en el Sistema de Energía del Estado Regional de Calakmul. 15-40, Volumen 18, Tomo I. *Los Investigadores de la Cultura Maya*. UAC.

Gunn, Joel D., William J. Folan y Joseph M. Herbert

2013 Dangerous Regions: A Source of Cascading Cultural Changes. En Comparative Archaeology and Paleoclimatology. Socio-cultural responses to a changing world. Editado por Maximilian O. Baldia, Timothy K. Perttula, Douglas S. Frink. *BAR International Series* 2456:5-20, Archaeopress, Oxford, England.

Hodell, David, A., Jason H. Curtis y Mark Brenner

1995 Possible Role of Climate in the Collapse of Classic Maya Civilization. *Nature*, vol. 375, June 1:391-394.

Hodell D. A., J. H. Curtis and M. Brenner

2001 Solar Forcing of Drought Frequency in the Maya Lowlands. *Science* 292:1367-1370.

Kennett, Douglas J., Sebastian F. M. Breitenbach, Valorie V. Aquino, Yemane Asmerom, Jaime Awe, James U.L. Baldini, Patrick Bartlein, Brendan J. Culleton, Claire Ebert, Christopher Jazwa, Martha J. Macri, Norbert Marwan, Victor Polyak, Keith M. Prufer, Harriet E. Ridley, Harald Sodemann, Bruce Winterhalder, Gerald H. Haug

2012 Development and Disintegration of Maya Political Systems in Response to Climate Change. En *Science*, Vol. 338, 9th November: 788-791.

Konrad, Herman W.

1980 Una Población chiclera: Contexto histórico-económico y un perfil demográfico: *Boletín* ECUADY, 8, 45:2-39.

1984 Fall out of the Wars of the Chacs: The Impact of Hurricanes and Implications for Prehispanic Quintana Roo Maya Processes. En Status, Structure and Stratification: Current Archaeological Reconstructions. M. Thompson, ed. Pp. 32-330. Calgary Archaeological Association.

1991 Tropical Storms and Ecological Stress: Implications for Pre-Hispanic Maya Subsistence Practices on the Yucatan Peninsula. Paper prepared for Mario Aliphat Fernandez, Editor. Etnoecología (Coleccion Científica, INAH) Mexico: Instituto Nacional de Antropología y Histoºria with funding assistance from The Social Sciences and Humanities Research Council of Canada is gratefully acknowledged.

1992 "Campeche y el uso de los recursos de su selva tropical". En William J. Folan Higgins, José Manuel García Ortega y María Consuelo Sánchez González Coordinadores. Juan José Consejo Dueñas, Asesor, *Programa de Manejo: Reserva de la Biosfera Calakmul, Campeche*. Primer Borrador. Centro de Investigaciones Históricas y Sociales, Universidad Autónoma de Campeche, Campeche, México. Secretaria de Desarrollo Social.

1994 "Campeche y el uso de los recursos de su Selva Tropical: Una revisión preliminar en William J. Folan Higgins, coordinador *Campeche Maya Colonial*: 206 – 224. Colección: Arqueología Universidad Autónoma de Campeche.

1996 Caribbean Tropical Storms: *Revista Mexicana del Caribe*, Vol. 1:98-130. Universidad Autónoma de Quintana Roo.

1999 "Historia de la Región" en William J. Folan Higgins, María Consuelo Sánchez González y José Manuel García Ortega Coordinadores. *Naturaleza y Cultura en Calakmul*, Campeche: 91-106. Centro de Investigaciones Históricas y Sociales, Universidad Autónoma de Campeche.

Landa, Diego de

1941 *Relación de las Cosas de Yucatán*, translated and edited with notes by Alfred M. Tozzer. Papers of the Peabody Museum. Cambridge, Harvard University, vol. 18.

Marcus, Joyce

1998 The Peaks and Valleys of Ancient States: An Extension of the Dynastic Model. En A*rchaic States*: 59-94. Gary M. Feinman y Joyce Marcus (eds), Santa Fe. Advanced Seminar Series, School of American Research.

Medina-Elizalde, Martin y E. J. Rohling

2012 Collapse of Classic Maya Civilization Related to Modest Reduction in Precipitation. En *Science* 24 february, vol. 335:956-959.

Tanner, W. F.

1993 An 8000 year record of sea level change from grain-size parameter: Data from beach ridges in Denmark. *The Holocene* 3:1993:220-231.

Wigham, D.F., Y. Olmstead y E. Cabrera Cano

1991 The Impact of Hurricane Gilbert on Trees, Litterfall and Woody Debrisilla Dry Tropical Forest in the Northern Yucatan Peninsula. *Biotropica*, 23, 4, 434-444.

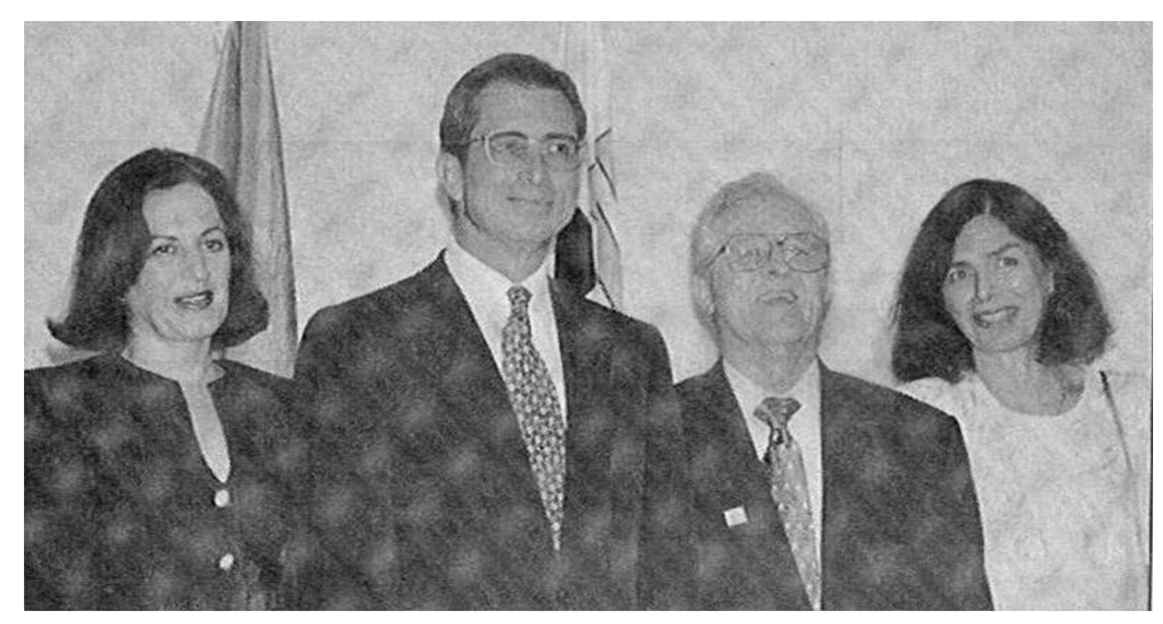


Figura 1 **Foto del Dr. Herman Konrad, su esposa Candy y el entonces presidente de México, Dr. Ernesto Zedillo Ponce de León y su esposa Patricia en la presentación de la Medalla Sol Azteca a Herman en Calgary, Alberta, Canadá.**

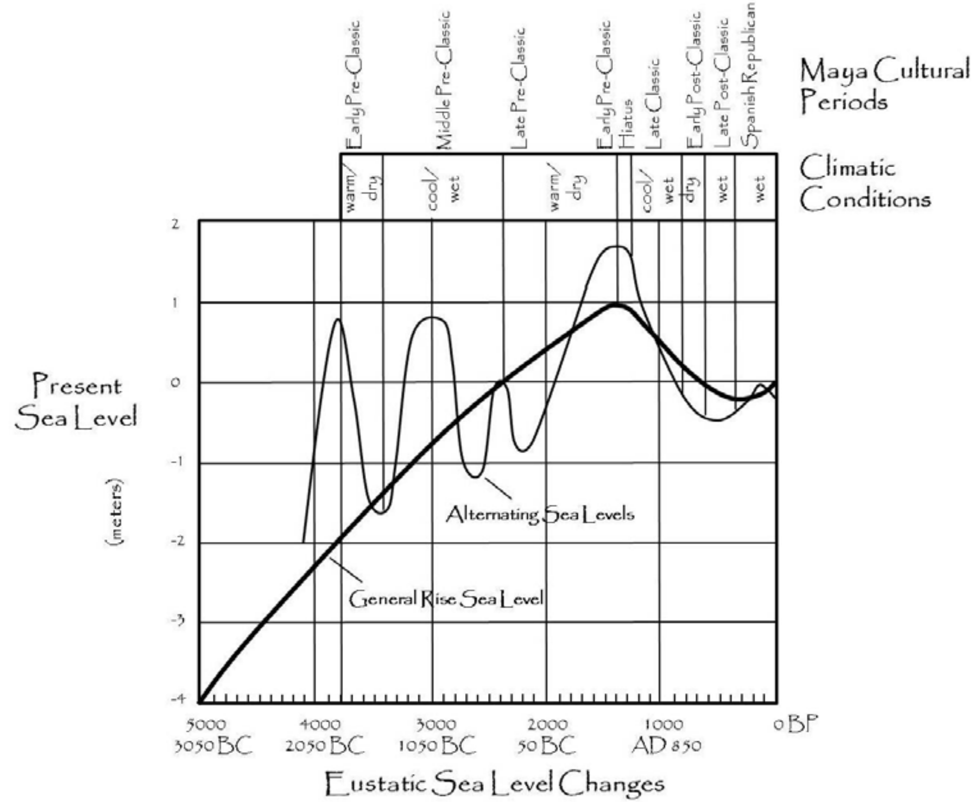


Figura 2 **Grafica climática y niveles de mar desarrollado por Jack D. Eaton en Folan *et al.* (1983). Calcado por Lic. Juan José Cosgaya Medina.**

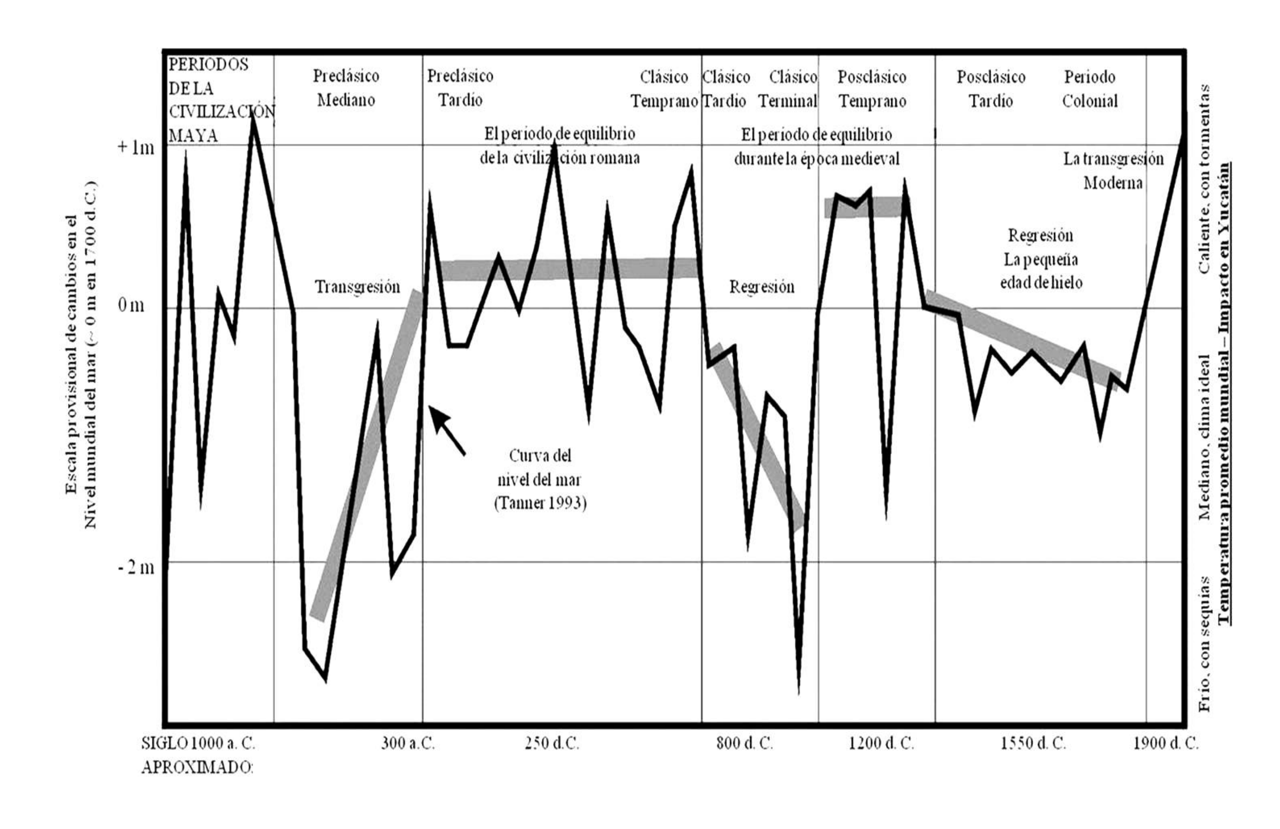
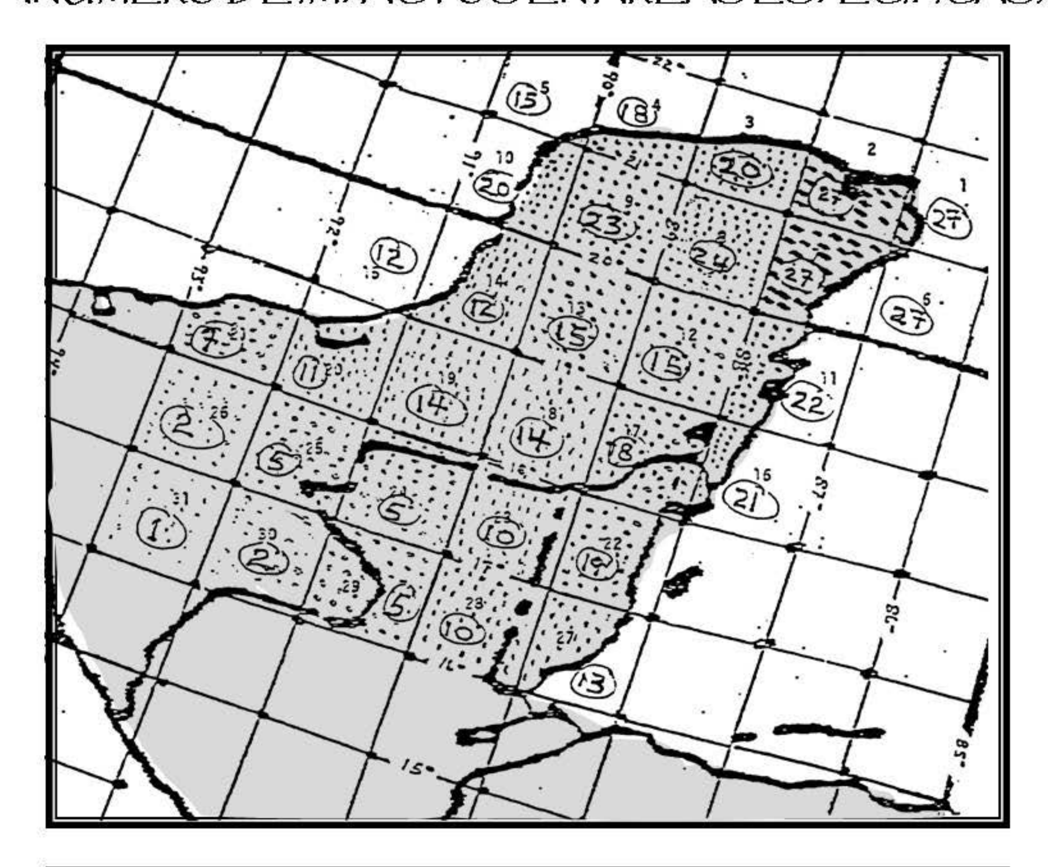


Figura 3. Un modelo paleoclimatológico de la Península de Yucatán por Joel D. Gunn (en Gunn *et al.* 2010).

IMPACTO DE CICLONES EN LA PENINSULA, 1871-1990
(NÚMERO DE IMPACTOS EN ÁREAS ESPECÍFICAS)



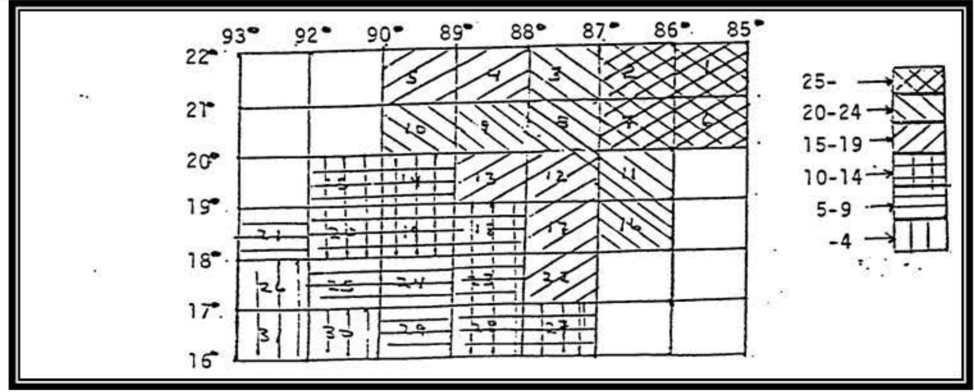
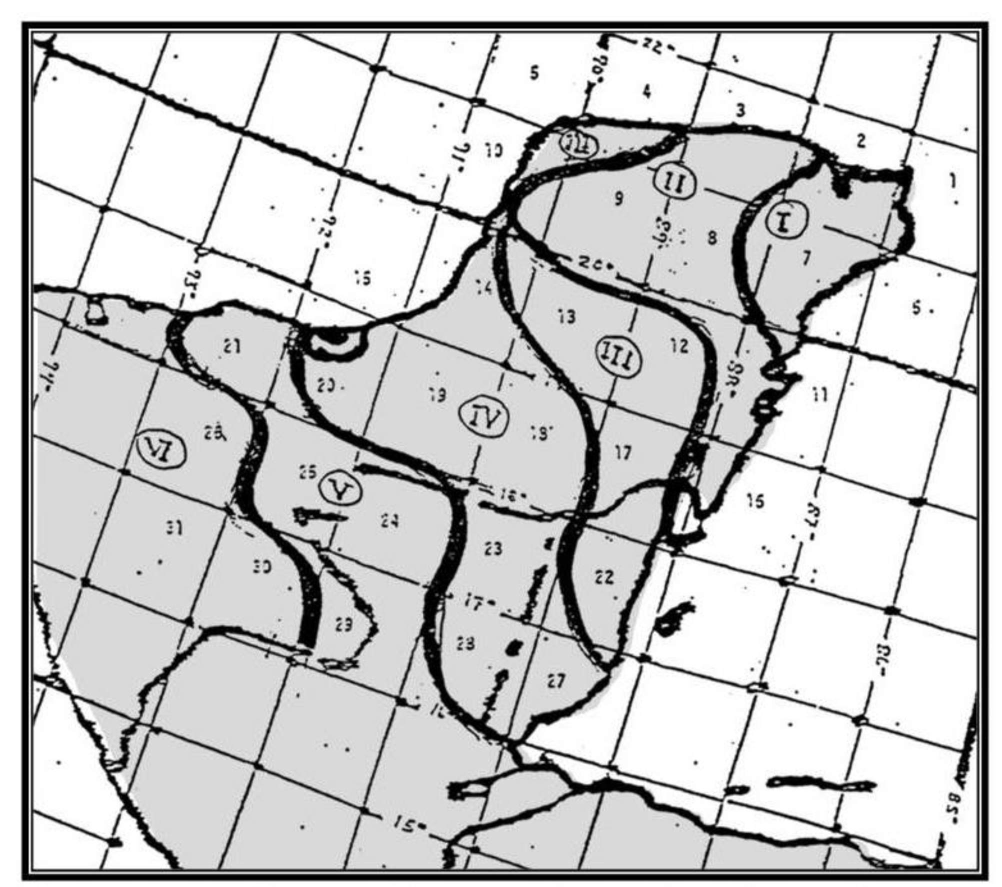


Figura 4. Frecuencia de impactos ciclónicos peninsulares (1871-1990) en áreas especificas de la Península de Yucatán. Ilustración original de H. Konrad (1991).

IMPACTO DE CICLONES EN LA PENINSULA, 1871-1990



ZONA	No. DE IMPACTOS	FRECUENCIA CLASIFICACIÓN
I	25 plus	Extremo
II	20-24	Muy significante
III	15-19	Significante
IV	10-14	Moderado
V	5-9	Raro
VI	1-4	Insignificante

Figura 5. Impactos ciclónicos peninsulares (1871-1990) basado en la cantidad de impactos por áreas específicas de la península al norte (N), el área central (C) y hasta el sur (S). Ilustración original de H. Konrad (1991) incluyendo anomalías simbólicas.

IMPACTO CICLÓNICO EN LA PENINSULA, 1871-1990
(PERIODO DE 20 AÑOS)

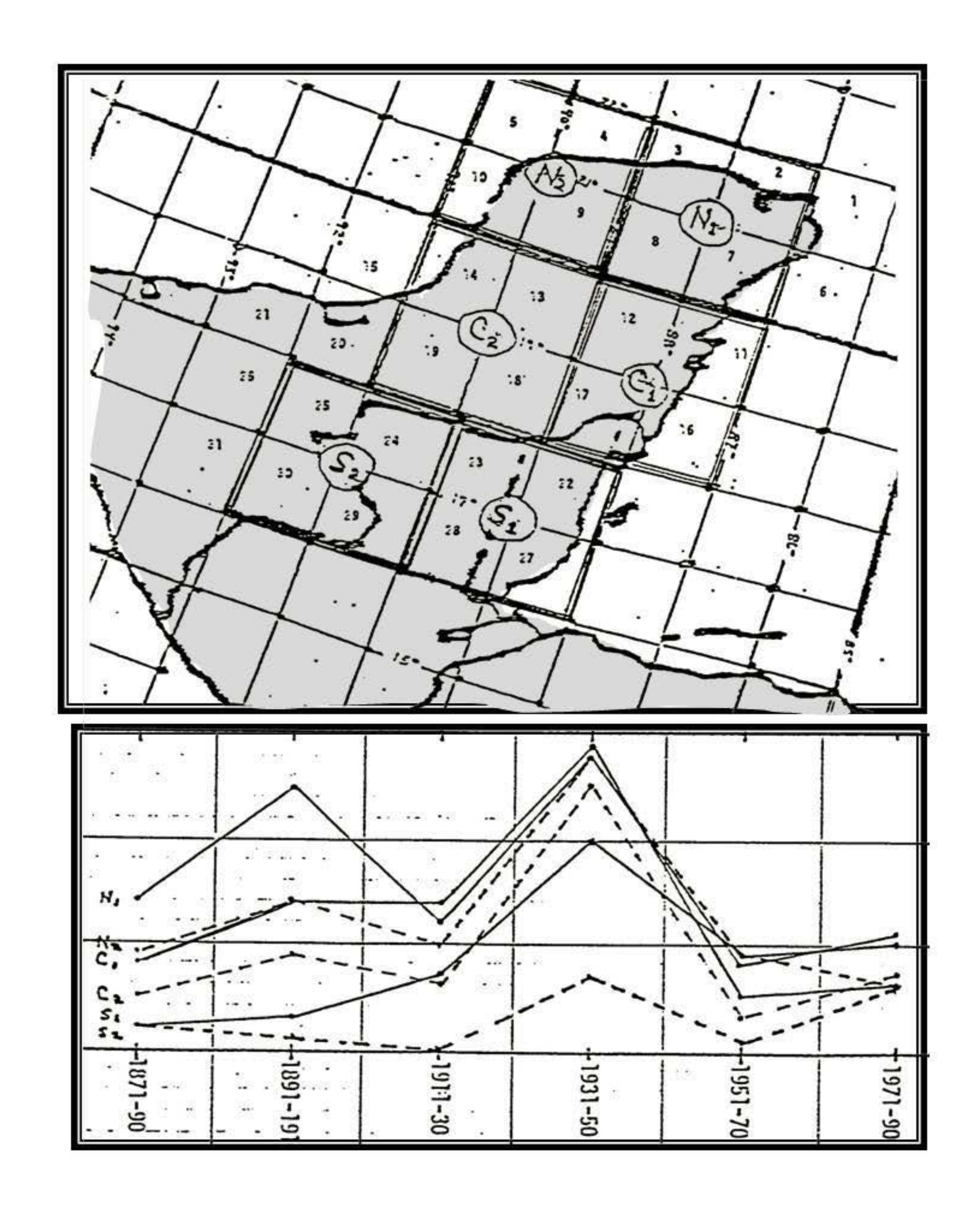


Figura 6. Impactos Climáticos Peninsulares (1871 – 1990) durante un periodo de 20 años, con el noroeste (N1) teniendo el mayor impacto y el suroeste (S2) menos. Ilustración original de H. Konrad (1991).

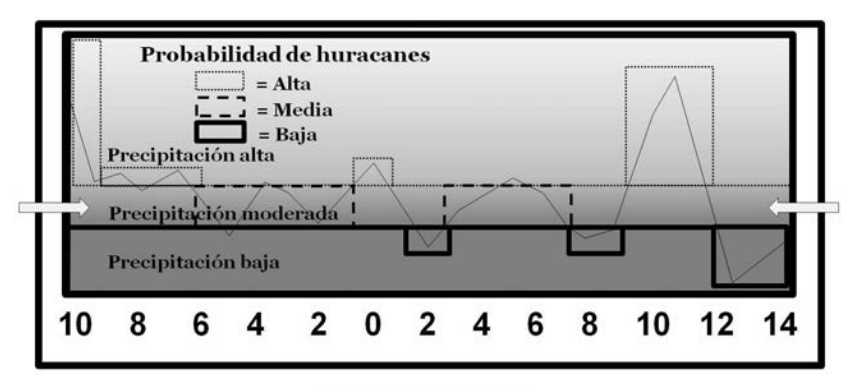


Figura 7. Este grafico muestra la probabilidad de huracanes en el área maya desde 1000 años antes de Cristo hasta 1,400 d.C. Por ejemplo, los periodos de más probabilidad de huracanes son durante el Preclásico Temprano, el Clásico Temprano y Tardío, el Posclásico Temprano y el Posclásico Tardío. Una flecha muestra periodos de precipitación moderada o "ideal" (Grafica de Joel D. Gunn) en Folan y Gunn 2005. Calcado por Lic. Juan José Cosgaya Medina.

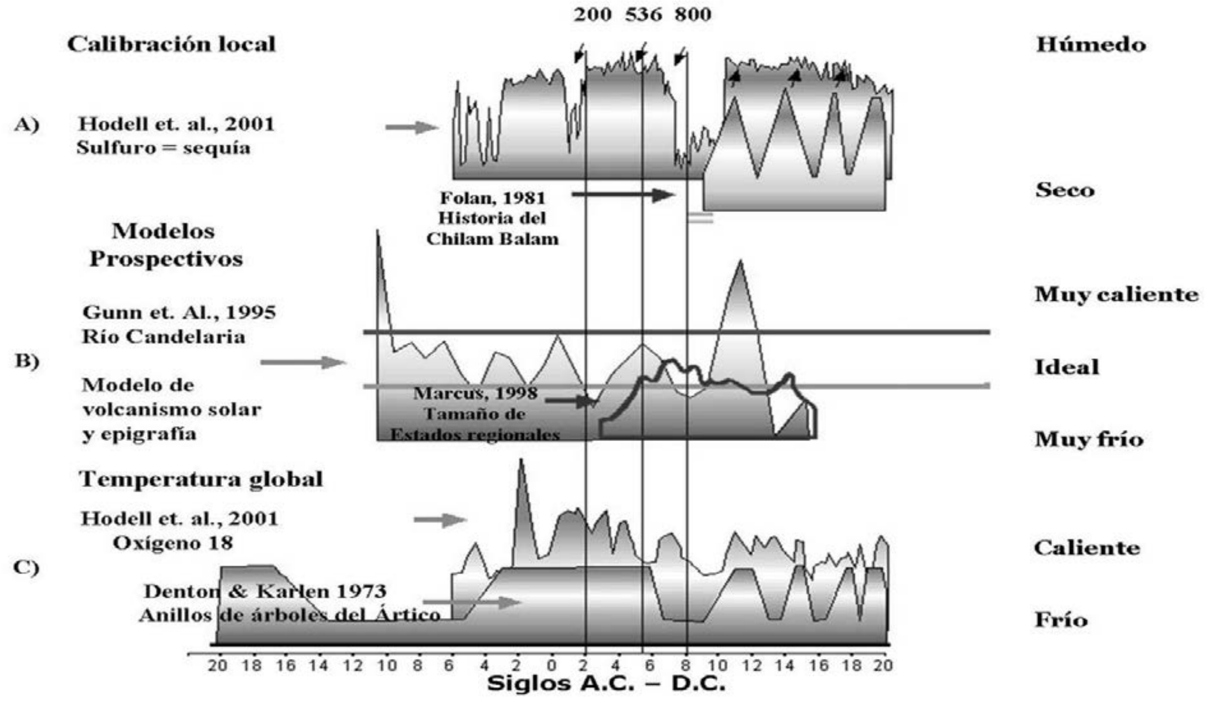


Figura 8. Una gráfica esquemática de condiciones escritas desde el tiempo de los Olmecas hasta ahora. A) Arriba: Este es una grafica de trabajo de las condiciones climáticas determinados por Hodell *et al.* (2001) y de los libros de Chilam Balam interpretado por Folan y Hyde (1985). B) Medio: aquí están los cálculos del Río Candelaria según Gunn *et al.* (1994 y 1995) en adición a un modelo de volcanismo solar y epigrafía Marcus (1998) C) Abajo: La temperatura global según oxigeno 18 Hodell *et al.* (2001) y más abajo los análisis de Denton y Karlen (1973:Fig. 1) (Dahlin 1983; Folan *et al.* 1983; Gunn *et al.* 2010).

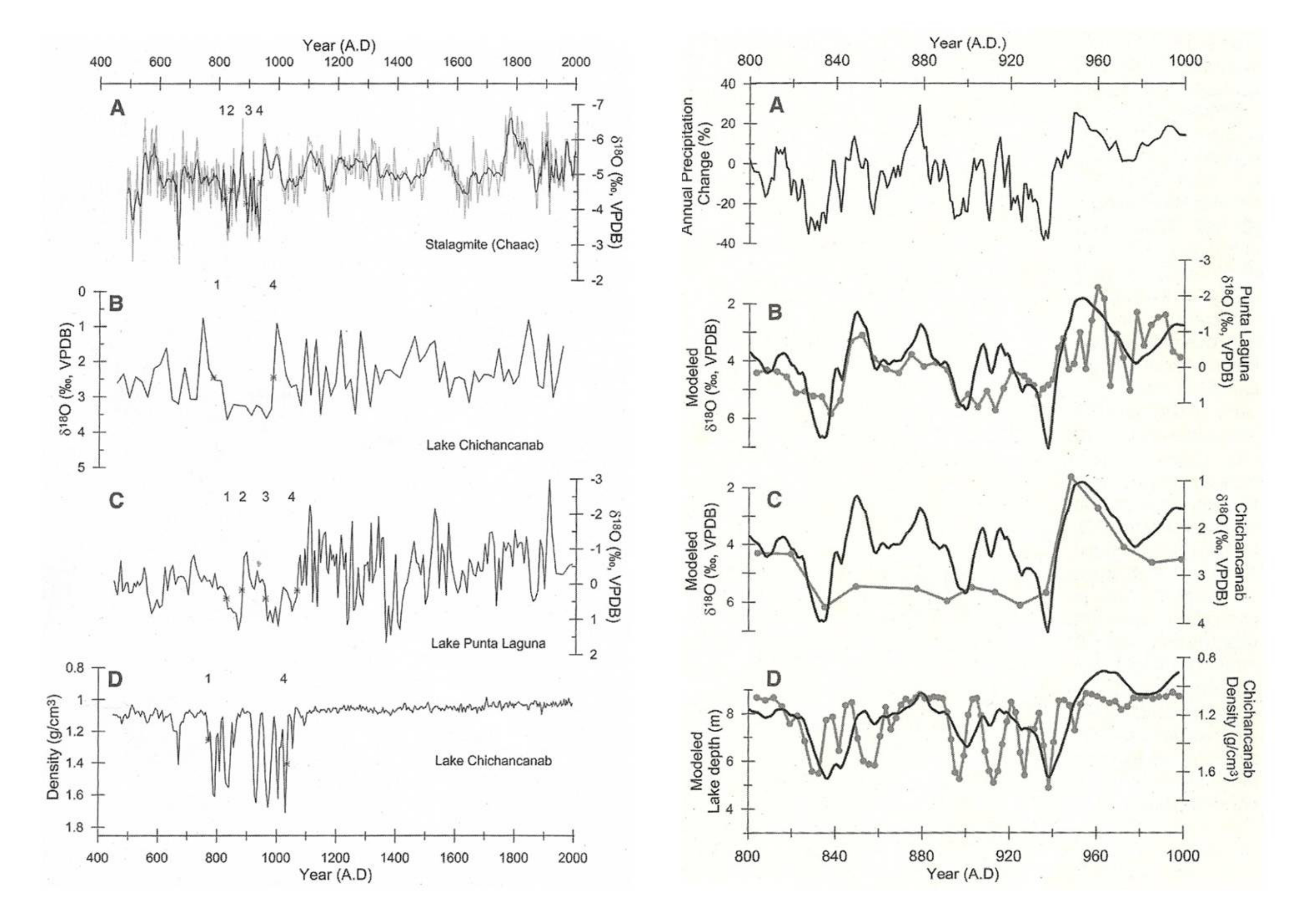


Figura 9. El clima basado en isotopos de oxigeno según Me

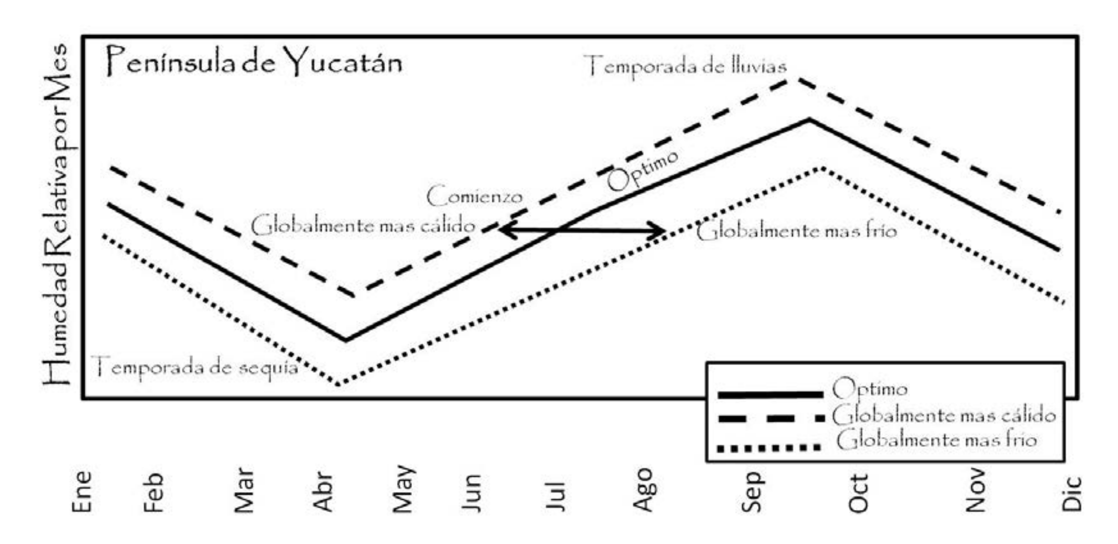


Figura 10. Cambios climáticos según el Dr. Joel D. Gunn mostrando la humedad relativa en la península de Yucatán durante doce meses del año (Gunn *et al.* 2013). Calcado por Juan José Cosgaya Medina.

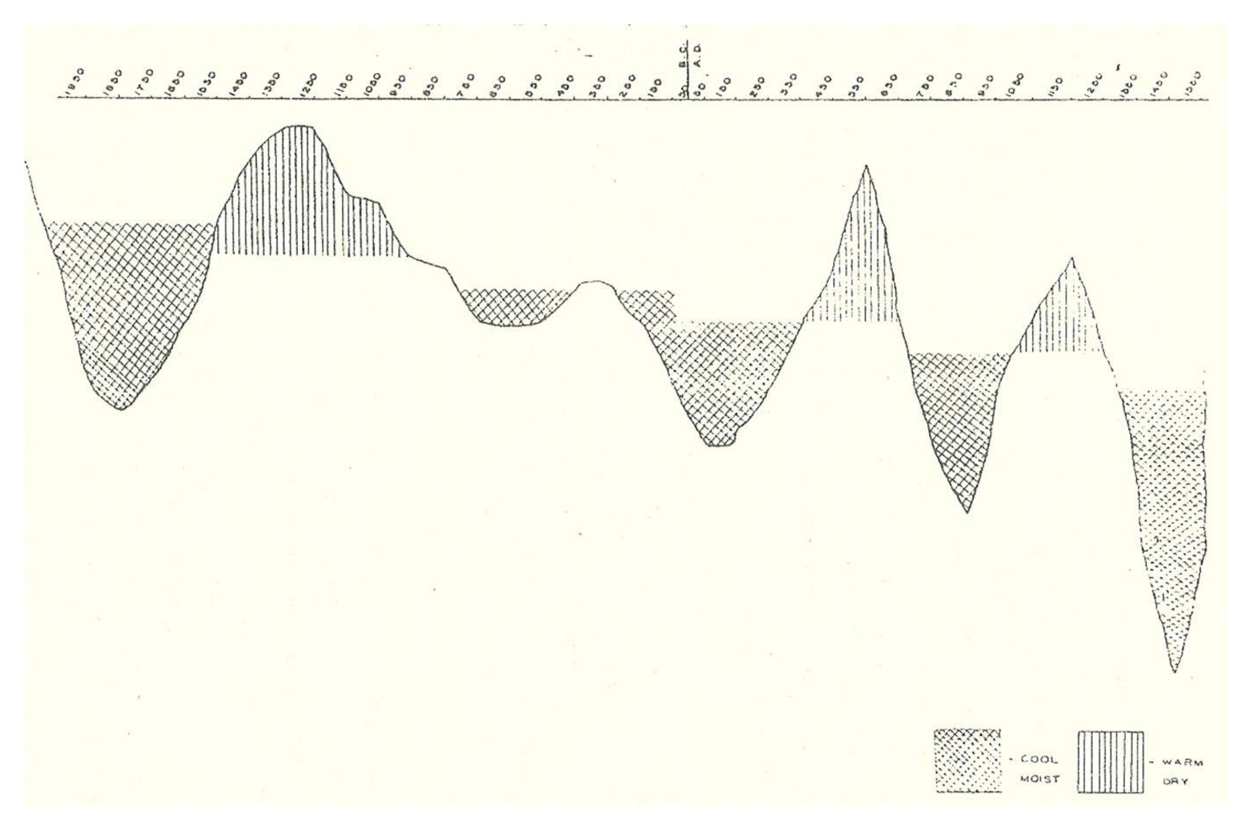


Figura 11. Una grafica mostrando los periodos climáticos del Peten y sus periodos culturales (Grafica cortesía de J. D. Gunn).

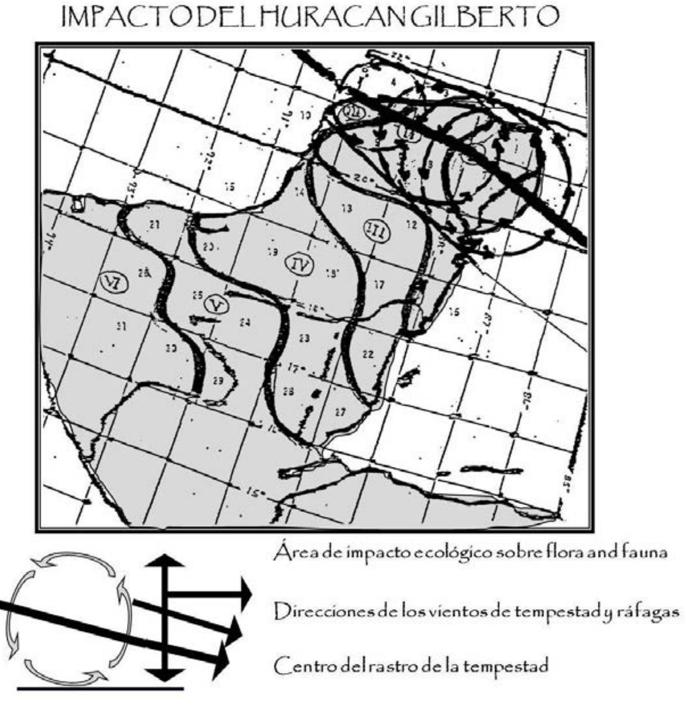
IMPACTO DEL HURACAN GILBERTO

Área de impacto ecológico sobre flora and fauna

Direcciones de los vientos de tempestad y ráfagas

Centro del rastro de la tempestad

12. Un bosquejo que ilustra las
de impacto del Huracán Gilber-
de el Área 1 en el rincón noreste
enínsula de Yucatán moviéndo-
ta el oeste y sur. (Mapa de bos-
de H. Konrad 1991).



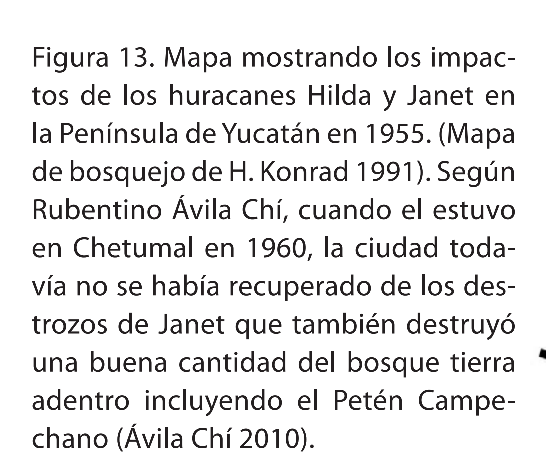


Figura 13. Mapa mostrando los impactos de los huracanes Hilda y Janet en la Península de Yucatán en 1955. (Mapa de bosquejo de H. Konrad 1991). Según Rubentino Ávila Chí, cuando el estuvo en Chetumal en 1960, la ciudad todavía no se había recuperado de los destrozos de Janet que también destruyó una buena cantidad del bosque tierra adentro incluyendo el Petén Campechano (Ávila Chí 2010).



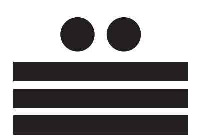
La visión mormona del sureste de Mesoamérica:

Un ejemplo de percepciones sobre la arqueología

Eliseo
Linares Villanueva

Sophia
Pincemin Deliberos

Capítulo XVII



La visión mormona del sureste de Mesoamérica: **Un ejemplo de percepciones sobre la arqueología**

Eliseo Linares Villanueva
Investigador del Centro Regional INAH Chiapas.
Estudiante del Doctorado en Estudios Regionales, UNACH.
SophiaPinceminDeliberos

Sophia Pincemin Deliberos
PTC Facultad de Ciencias Sociales, UNACH.
Docente del Doctorado en Estudios Regionales, UNACH



INTRODUCCIÓN

En arqueología nos enfrentamos al reto de reconstruir mundos complejos e inmateriales del pasado a partir de datos materiales y con base en un conocimiento teórico y metodológico científico. Sin embargo, como toda producción humana estos conocimientos reflejan también lo que cada arqueólogo es, lo que siente, lo que piensa, etc.

Durante la elaboración de la tesis doctoral del autor principal sobre la existencia o no de un estado zoque, con datos provenientes principalmente de los trabajos arqueológicos de la Fundación Arqueológica del Nuevo Mundo (NWAF por sus siglas en inglés), nos encontramos con el problema de la interpretación de los datos arqueológicos con base en una visión religiosa



específica: la de los Santos de los Últimos Días (más conocidos como mormones). Dado que consideramos que hacer arqueología es,buscar de manera rigurosa datos y hechos sobre el pasado y a la vez, y, al mismo tiempo, interpretarlos y reflexionar sobre ellos, decidimos utilizar este grupo a manera de ejemplo.

Para darle base a nuestra propuesta realizaremos una revisión de la historia de la NWAF, haremos un repaso de sus trabajos en la región zoque de Chiapas y analizaremos sus principales resultados de investigación.

ARQUEOLOGÍA Y PERCEPCIÓN

> "Archaeology has a dual nature; it simultaneously engages in a fairly rigorous pursuit of objective facts about the past and an informal and sometimes hidden dialogue on contemporary politics, philosophy, religión, and other important subjects." (Wilk, 1985:308)

Esta cita de Richard Wilk resume de manera vívida el dilema que tenemos cuando estamos en el campo ya que no solamente encontramos muros, cerámica, piedras, huesos, etc. sino que registramos todos estos artefactos diversos y de diferentes materiales (desde el dibujo al escaneo, pasando por la fotografía y/o el video), los describimos, ponemos entradas y comentarios en nuestros diarios, etc. Siguiendo a Embree (1992:171) el dato arqueológico es así una re- presentación de lo observado por el arqueólogo.En arqueología, tratamos de reconstruir el mundo (material e inmaterial) a partir de elementos materiales, de datos. Pero las interpretaciones dependen de nuestras percepciones que son construcciones. El pasado no esunobjetoexterno, "an object which the archaeologist merely uncovers and puts together like a broken pot." (Wilk, 1985:308). No observamos en el vacío sino que buscamos y seleccionamos inconscientemente qué buscar y qué observar, como lo subraya Haber (1993:41):

> El arqueólogo selecciona perceptualmente los objetosque le permiten tener visibilidad arqueológica delpasado. El registro arqueológico es a la vez el modeloy el dato para obtener una correcta visión del pasado,pues se trata de una compleja trama de percepcionessobre la variación, correlación y covariación de objetos con visibilidad arqueológica, que median y hacenposible la observación de lo no contemporáneo.

Los conocimientos y las experiencias de cada uno contribuyen a la interpretación de los artefactos: alguien que conoce muy bien un tema tendrá maneras diferentes de entender los artefactos que alguien que no conoce tanto este mismo tema.

El libro de David Macaulay *The Motel of the Mysteries* (1979) es un delicioso ejemplo de ello. En 1985 una gran catástrofe ocurre en los USA que deja todo el país bajo muchos metros de basura. En 4022, un joven arqueólogo llamado Howard Carson, entra en una excavación abandonada, se cae en un pozo hondo en dónde encuentra una tumba extraordinaria con una serie de objetos como el Sello sagrado, la Urna o la Planta que nunca Muere, que le permiten hacer el retrato de esta civilización desaparecida.

A esto hay que añadir que el contexto social y político en el cual se mueven los arqueólogos como lo muestra Kohl (1998:171).

> Las historias recientes de la arqueología analizan los desarrollos dentro de la disciplina en términos del contexto social y político más amplio en que ellos tienen lugar; las recientes biografías de los arqueólogos a menudo se centran en cómo los académicos han manipulado sus descubrimientos del pasado para propósitos políticos contemporáneos. La manera en que el Estado apoya y estructura la investigación arqueo-

> lógica ha sido explorada en diferentes ambientes nacionales

Retomando la cita inicial de Richard Wilk en T*he Ancient Maya and the Political Present*(1985) vemos que este curriculum oculto está presente en nuestra profesión y que es el que le da su pasión, su relevancia y su reflexividad.

> There is nothing shameful about a certain lack of objetivity in our choice of explanations and hypotheses concerning the past. Rather than being considered a pollution of science, the reflexivity of archaeology should be viewed, I believe, as the very element which makes it interesting and relevant." (Wilk, 1985:308)

EL LIBRO DEL MORMÓN Y EL SURESTE DE MESOAMÉRICA

En el Libro de Mormón, --que la tradición mormona considera revelado por Dios a Joseph Smith y que fuera publicado por primera vez en 1830--, se narra la salida de Israel y su posterior llegada al continente americano, vía marítima, de tres grupos civilizados: los jareditas, los mulekitas y los nefitas. Las versiones modernas del Libro ubican el arribo de los Jareditas por la costa del Pacífico alrededor del año 2000 a.C., mientras que las de los mulekitas y nefitas, en viajes separados, alrededor del año 600 a.C. De acuerdo con Michael D. Coe(1973), en las versiones antiguas no se especificaba la fecha del arribo de esos grupos; tales fechas son el trabajo erudito mormón de James E. Talmage, quien calculó la migración del grupo jaredita a partir de la supuesta destrucción de la Torre de Babel en el año 2000 a.C. hasta la autodestrucción del mismo grupo en América entre los años 600 y 200 a.C. Desde el punto de vista de Coe, esas fechas explicarían el porqué las investigaciones arqueológicas de la NWAF se han centrado en el Preclásico de Mesoamérica.

Poco después de la autodestrucción de los jareditas, llegan los mulekitas y los nefitas. Éstos últimos se dividen en dos: los nefitas y los lamanitas. A los indígenas de ahora se les considera descendientes de los lamanitas como se lee en la Introducción al Libro del Mormón

> Después de miles de años, todos fueron destruidos con excepción de los lamanitas, los cuales son los principales antecesores de los indios de las Américas.

Dicha afirmación sigue lo que escribió E. Talmage, uno de los principales Apóstoles de la Iglesia (1975:57)

> [Los nefitas y lamanitas] se extendieron hacia el norte y ocuparon el norte de Sudamérica y entonces, atravesando el Istmo, extendieron sus dominios por las regiones del sur, centro y este de lo que en actualidad son los Estados Unidos del Norte. Los lamanitas, aun cuando aumentaron en número, sufrieron el anatema del desagrado de Dios; su cutis se tornó oscuro, su espíritu se extravió, se olvidaron del Dios de sus padres, se entregaron a *una vida salvaje y nómada y degeneraron en el estado caído*[1] en que se encontraban los indios de América, sus descendientes directos, cuando nuevamente se descubrió el continente en una época posterior.

Según las versiones antiguas del Libro, estos grupos traen consigo algunos tipos de animales y semillas propios del Cercano Oriente, así como una tecnología metalúrgica muy avanzada del trabajo con hierro. Al respecto Coe, señalá:

> En principio, hay una improbabilidad inherente en artículos específicos mencionados en el Libro de Mormón que fueron traídos al Nuevo Mundo por los Jareditas y/o los Nefitas. Entre ellos está el caballo (extinto en el Nuevo Mundo alrededor del año 7,000 a.C.), el carro de guerra, el trigo, la cebada, y la metalurgia (el trabajo verdadero del metal

1 Énfasis nuestro

> basado en las técnicas del fundido y el vaciado en Mesoamérica inició alrededor del año 800 d.C.). La imagen que se obtiene en este libro del hemisferio entre 2,000 a.C. y 421 d.C. coincide muy poco con las antiguas culturas indígenas tal como las conocemos, mucho menos de lo que se quisiera pensar. (Coe, 1973).[2]

GEOGRAFÍA DEL LIBRO DEL MORMÓN

Los grupos llegan al Nuevo Mundo y se asientan en un territorio que tiene un contorno general similar al de un reloj de arena, es decir, dos cuerpos mayores de terreno unidos por una franja estrecha de tierra, cuyo eje mayor va de norte a sur. Dicho territorio estaba flanqueado por mar al oriente y al poniente. En el Libro de Mormón al cuerpo mayor de territorio en el sur se le denomina "Tierra del Sur", mientras que el del norte "Tierra del Norte". Sobre la distribución de los grupos en esos dos territorios, Clark (s/f) señala:

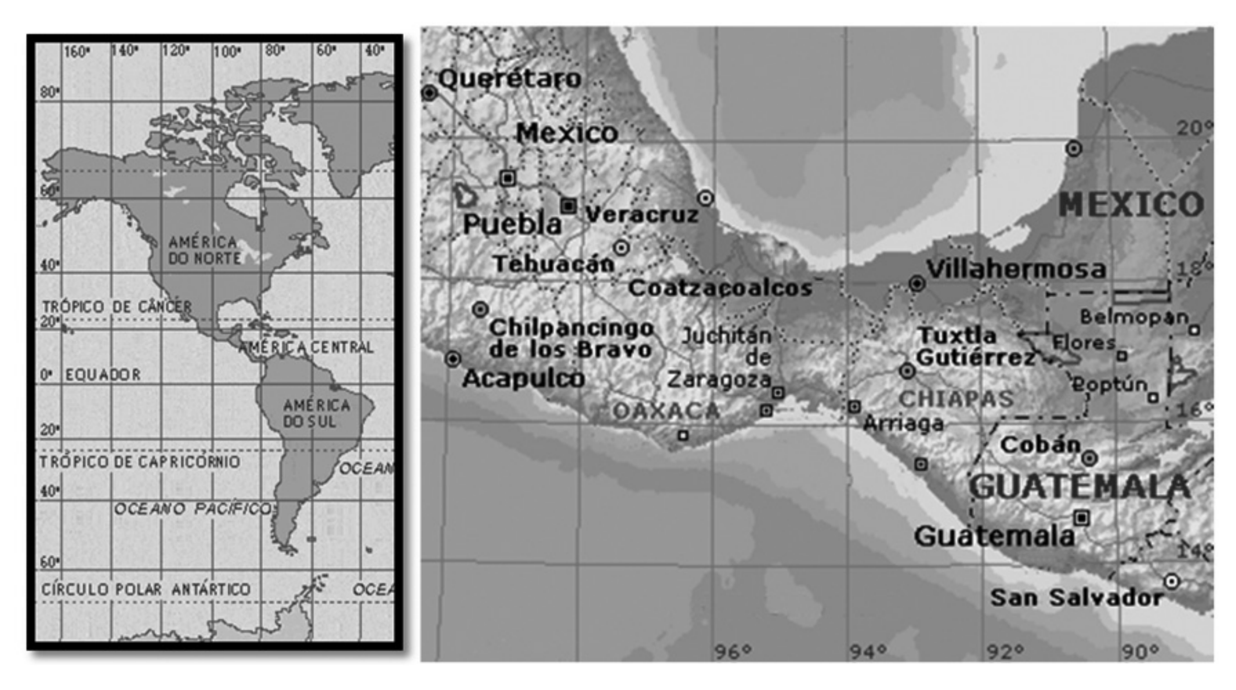
> La narración de los jareditas tuvo lugar en su totalidad en la Tierra del Norte (Omni 1:22; Eter 10:21), pero los detalles no son suficientes para colocar a sus ciudades con respecto a otras. La mayor parte de la narrativa nefita, por el contrario, tuvo lugar en la Tierra del Sur.

La ubicación de las ciudades jareditas, mulekitas o nefitas en la tierra descrita por el Libro de Mormón será un problema que derivará en un campo especializado para eruditos mormones llamado "Geografía del Libro de Mormón". De ese campo saldrán dos modelos para la ubicación de los asentamientos: el modelo hemisférico y el modelo de la geografía restringida. Ambos modelos tienen su origen, supuestamente, en declaraciones de Joseph Smith, la primera: que los nefitas llegaron y se asentaron al sur del continente, en Chile (Clark, s/f); la otra: que llegaron a sureste de Mesoamérica con base en la publicación, en 1842, de la obra de John Lloyd Stephens *Incidents of Travels in Central America, Chiapas and Yucatan* en la gaceta oficial de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días *Times and Season*. En dicha gaceta, Joseph Smith, fundador y profeta de esa Iglesia, sugiere comparar las ciudades arqueológicas descubiertas por Stephens con las ciudades mencionadas en el Libro de Mormón, a tal grado que Coe (1973) anota que afirmó que "Palenque era ´una de las grandes obras nefitas´".

Por lo tanto, el modelo hemisférico incluye todo el territorio continental, con su franja estrecha en Panamá y con las ciudades nefitas ubicadas en algún lugar de Suramérica. Mientras que el de la geografía restringida incluye porciones más pequeñas para hacerla acorde a los tiempos de viaje que se especifican en el Libro de Mormón. En este segundo modelo, ubicado en Mesoamérica, la región que abarca el territorio comprende desde el Istmo de Darien hasta un poco al norte del Istmo de Tehuantepec, siendo su franja estrecha este último istmo, con las ciudades nefitas en Chiapas y Guatemala[3].

2 Declaraciones similares serán realizados por la SmithsonianInstitution of Washington, pues los predicadores mormones decían en sus entrevistas con futuros fieles que la Smithsonian había comprobado todo lo que se afirma en el Libro (ver Statementregardingthe Book of Mormon. Consultado de: http://www.lds-mormon.com/smithson.shtml)

3 Se ha propuesto otra región desde el Istmo de Darien hasta Panamá, con su franja estrecha en la frontera entre Nicaragua y Costarrica y con sus ciudades nefitas en Costa Rica y Panamá (Warr, 2009), pero no goza de tanta popularidad como el modelo mesoamericano.



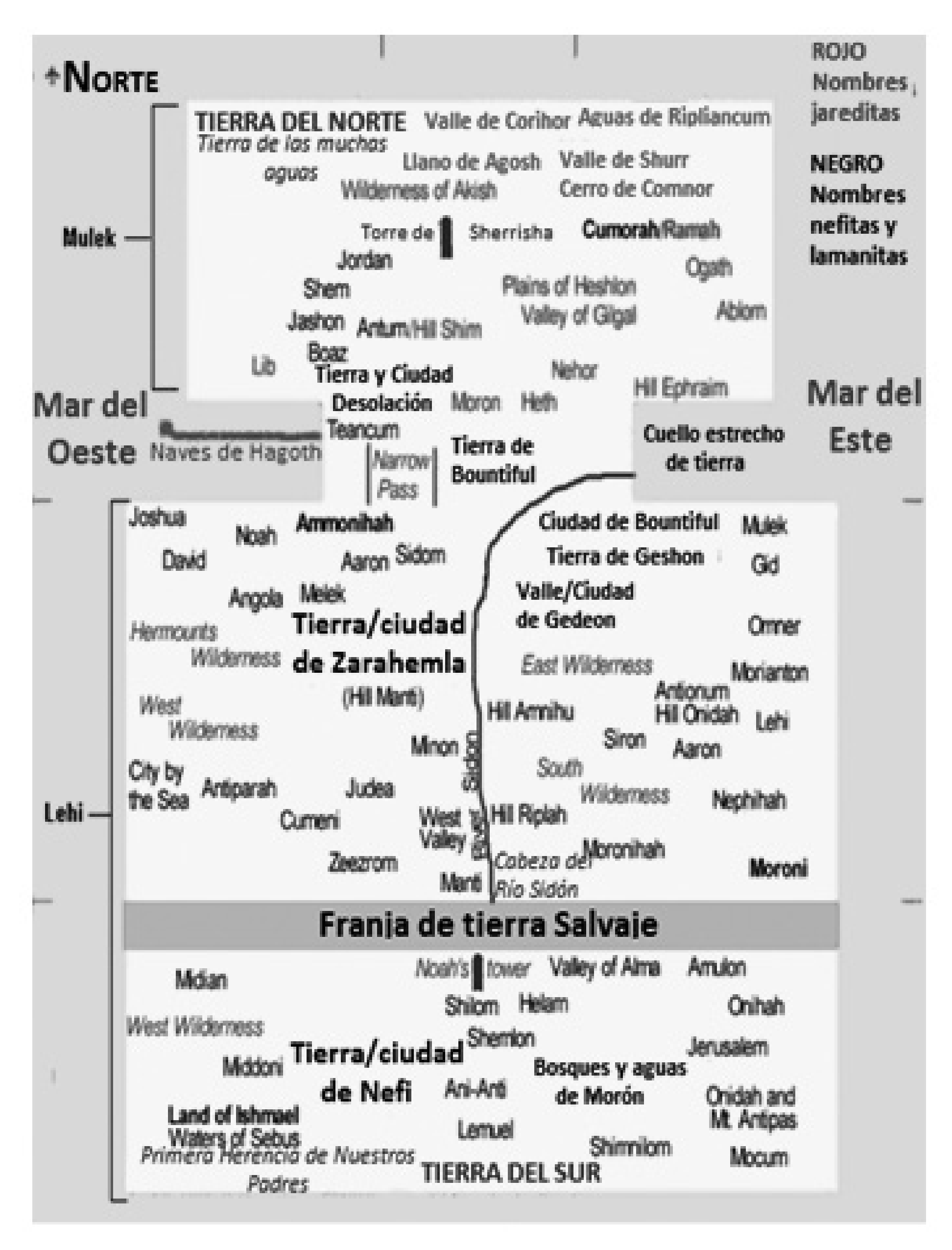
a) Modelo hemisférico   b) modelo restringido

Ambos modelos enfrentan una serie de problemas.

Uno de ellos es la ubicación del Cumorah, un cerro donde el Libro de Mormón dice se efectuó la batalla final entre lamanitas y nefitas, cuyo resultado fue el exterminio de los segundos. La tradición mormona lo ubica en Palmyra, Nueva York, cerca de la casa de Joseph Smith, en el cerro de Cumorah donde un ángel le entregó al Profeta el Libro de Mormón escrito en planchas de oro y que luego Smith tradujo[4]. ¿Cómo explicar el que dos grupos que viven en una misma región ("en la Tierra del Sur"), recorran miles de kilómetros, para irse a matar tan lejos? Para este problema se ha propuesto la existencia de dos Cumorah: uno de Nueva York, y otro dentro del territorio habitado por esos grupos en el sur. Esa propuesta ha sido adoptada por ambos modelos, dado que en el norte, en Nueva York y sus alrededores (donde está el Cumorah de las planchas de oro) no hay evidencia arqueológica que manifieste la presencia de grupos civilizados antiguos o de ciudades antiguas (Clark, 2004b).

Otro problema, será el de las orientaciones especificadas en el Libro, a partir de las cuales se dibujo un mapa que a continuación reproducimos: (Fuente:mormonhaven.com. Joel Jardy 1998)

4 Según declaraciones mismas de Joseph Smith, un mensajero celestial llamado Moroni le entregó el 21 de septiembre de 1823 en el cerro de Cumorah el Libro de Mormón, que el mensajero había sepultado en ese lugar dentro de una caja de piedra. El Libro estaba escrito en planchas de oro y Moroni "le instruyó concerniente al antiguo registro y a la destinada traducción de éste al idioma inglés" (Libro de Mormón, 1992).



Vemos así que, a semejanza de los mapas occidentales, el norte está situado hacia arriba y que tenemos un cuello estrecho en el medio, lo que correspondería más a la posición del continente americano que a la de Mesoamérica que más bien está orientada este-oeste con el Pacífico al sur y el Golfo o el Atlántico al norte.

Por otra parte, entre las ciudades importantes el Libro menciona a Zarahemla en la "Tierra del Sur", como capital de los nefitas, a orillas del río Sidón, un río grande cuyas aguas fluyen de norte a sur, posiblemente a la mitad del curso del río. Un poco más al sur, siguiendo el cauce, estaba Gedeón y hacia la costa, más al sur testaba Lehi[5] y otras ciudades lamanitas

5 La ciudad recibe este nombre porque es el lugar en donde los nefitas liderados por el profeta Lehi llegaron al Nuevo Mundo en la costa del Pacífico

más pequeñas.La siguiente ciudad importante era la nefita Bountiful, la ciudad de la abundacia, a tres días de marcha de Zarahemla y un día y medio del mar del este. En la tierra del norte estaba Morón, una ciudad jaredita (Warr, 1999, Clark, s/f).

EL MODELO DE GEOGRAFÍA RESTRINGIDA Y CHIAPAS

Con respecto al modelo de la geografía restringida ubicado en sureste de Mesoamérica podemos decir que durante el tiempo que ha trabajado la NWAF en Chiapas, sus principales arqueólogos y algunos funcionarios de esa institución han escrito sobre la coincidencia que hay entre la Geografía del Libro de Mormón y el territorio mesoamericano comprendido entre el istmo de Tehuantepec y el istmo del Darien. En publicaciones de análisis religioso se afirma que los sitios arqueológicos de esa región son las ruinas de las ciudades y otros tipos de asentamientos humanos mencionados en el Libro de Mormón. Entre los escritos publicados donde se afirma eso se pueden encontrar los de Thomas S. Ferguson (1958a y 1958b), Gareth W. Lowe (1955, 1956b, 1956c), D. F. Green (s/f), Pierre Agrinier (1969), Garth Norman (1974, 1999), Thomas A Lee (1978), John L. Sorenson (1978, 1985, 2000, 2011),[6] Joseph F. Allen (2009a, 2009b, 2009c) y los de John E. Clark (s/f, 1989,1996, 2004a, 2004b, 2005 y 2011). Los trabajos de la NWAF en Chiapas han generado también un mar de publicaciones que se ubican en un campo especializado de estudio denominado Arqueología del Libro de Mormón y que identifican a los jareditas con los olmecas y los nefitas-mulekitas con los mayas.

De entre las primeras publicaciones importantes bajo la visión mormona del pasado prehispánico de Chiapas, Michael Coe (1973) menciona una de Max W. Jakeman (miembro del Consejo arqueológico de la NWAF hasta 1961) publicada en 1958, en la cual se hace una interpretación religiosa de la estela 5 de Izapa, Chiapas. En esa publicación, que sólo circuló entre fieles mormones y que Coe observó, Jakeman propone y desarrolla la idea de que en esa estela está representado "el sueño de Lehi acerca del Árbol de la Vida"[7], un evento que supuestamente tuvo lugar en el año 597 a.C. a orillas del Mar Rojo. En ese mismo año Jakeman entrega al público no mormón una publicación sobre la misma estela, en la que, afirma Coe, "se hacen comparaciones con Mesopotamia y se sugiere un origen en el Viejo Mundo,[pero] no se hace ninguna mención al Libro de Mormón, y se deja al lector sacar sus propias conclusiones" (Coe,*op. cit*.). Fue tan aceptada la interpretación religiosa de Jakeman, que muchas familias mormonas tienen en sus casas, a manera de objeto de culto, una copia miniatura de la estela 5 y hasta hoy, caravanas de mormones procedentes de todo el mundo llegan hasta el municipio de Tuxtla Chico, para apreciar la piedra original del "Sueño de Lehi" en el lugar que la colocaron los antiguos habitantes de Izapa.

Para Coe (*op. cit*.), ese doble discurso con respecto a los sitios y materiales arqueológicos estudiados en Chiapas y Guatemala era cosa del pasado. Sin embargo, revisando las publicaciones de Clark citadas anteriormente podemos ver que las interpretaciones religiosas no se abandonaron, por lo menos hasta 2005 año en que Clark publica *Archaeology, Relics and Book of Mormon Belief* para el Instituto de estudios mormones Maxwell.

Por otra parte, se debe mencionar que sobre las

6 John L. Sorenson ha sido el escritor más prolífico, en su biografía que aparece en el *Book of Mormon Archeological Forum* (http://www.bmaf.org/node/201) se dice que ha escrito 200 trabajos sobre el tema.

7 Se refiere al sueño narrado en el Libro de Mormón, Libro I de Nefi, capítulo 8:1-35. (Libro de Mormón, versión 1992)

propuestas de ubicación de las tierras del Libro de Mormón y los trabajos arqueológicos, la Iglesia no desalienta los esfuerzos de los investigadores, pero tampoco expresa una posición oficial (Clark s/f.; Coe, 1973). No obstante, se puede decir que no lo ha hecho verbalmente, pero si mediante otros medios como son el apoyo financiero directo a la NWAF en los primeros años de investigación y el que, desde hace un buen tiempo, el Libro de Mormón esté ilustrado con imágenes de ArnoldFriberg ambientadas en sitios mayas.

LA NEW WORLD ARCHAEOLOGICAL FOUNDATION

La NWAF ha trabajado mucho y durante mucho tiempo en Chiapas. Más del 90% de la arqueología de la región prehispánica zoque ha sido realizada por esta institución, ligada financieramente primero a la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Díasy posteriormente a laBrigham YoungUniversity (BYU) de Salt Lake City, Utah(Lee, 1981). A los arqueólogos de la NWAF se deben la excavación de importantes sitios en Chiapas tales comoChinkultic,Tenam Rosario y Guajilaren el área maya y Chiapa de Corzo, San Isidro, Ocozocoautla, El Mirador, San Antonio, El Varejonal, Los Horcones, Tiltepec, Pijijipan,Izapa y Paso de la Amada en la región zoque.

La NWAF nació en 1952 en Orinda, California, por la iniciativa de Thomas S. Ferguson y Alfred V. Kidder, el primero un abogado mormón interesado en el pasado prehispánico de Mesoamérica y cuyo fin principal de ese interés era probar con materiales arqueológicos mesoamericanos la historicidad del Libro de Mormón (Lee, 1981:8; Tanner, 1988, Szink, 1989);el segundo, un gran arqueólogo mayista no mormón que a sus 67 añosse había jubilado en la Carnegie Institution de Washington y se dedicaba informalmente a la docencia (Willey, 1967). De las pláticas previas para la formación de la NWAF, realizadas en Orinda en 1951, en la cuales también participa Gordo R. Willey (otro arqueólogo no mormón que iniciaba sus trabajos en Mesoamérica)[8], Ferguson anotó como objetivo principal el estudio arqueológico de la cuenca de río Grijalva, una zona "virtualmente desconocida", donde suponían la presencia de múltiples sitios del periodo Preclásico (Ferguson, citado en Lee, 1981).

De la referencias a la formación de la NWAF no queda claro por quéKidder, y después Willey,aceptaron colaborar con Fergusón. Es posible que a Kidder el incentivo de realizar investigaciones en un área nueva, lejos de los dominios de la Carnegie, retomando los estudios del Preclásico[9] y con la promesa de financiamiento lograron convencerlo. Es altamente probable que tanto a Kidder como aWilley les hayan entusiasmado las investigaciones de Mathew Stirling en el occidente de la Depresión Central de Chiapas y del sitio costero de Izapa en los cuales ubica evidencias del Preclásico (Stirling, 1943). Asimismo no queda claro por qué Ferguson, no siendo arqueólogo, participaría en los trabajos de campo y, como el mismo lo dice, en"la selección de sitios prometedores para excavaciones formales" (Ferguson, citado en Lee, 1981).

De acuerdo con Lee (*op. cit.*), el primer

8 En 1951, Willey recién había terminado su relación profesional con la SmithsonianInstitution, para la cual realizó investigaciones arqueológicas durante varias años en los valles de Chancay y del Virú, en la costa de Perú. Resultado de esas investigaciones publica en 1953 *Prehistoric Settlement Patterns in theViru Valley, Peru,* que marca un hito en la arqueología mundial y apertura el estudio regional para la arqueología moderna (Salazar, 2008, Falcón, 2012).

9 Vale la pena mencionar que entre los últimos trabajos de Kidder con la Carnegie Institution está la excavación de la estructura preclásica E-III-3 de Kaminaljuyú en Guatemala, realizada en 1940 (Kidder, Jennings y Shook, 1946) en la cual quedaron muchas interrogantes por resolver relacionadas con la ocupación preclásica de ese sitio. De este trabajo resulta interesante la interpretación religiosa que le da Gareth Lowe (Lowe, 1955), en su publicación temprana, desde el punto de vista mormón.

año de trabajos de la NWAF, el cual abarcó de octubre de 1952 a junio de 1953, fue financiado con donativos de particulares conseguidos porFerguson, posteriormente la Iglesia mormona financió los trabajos de 1955 a 1961, año en que quedó bajo el control financiero de la BYU. A pesar de esas declaraciones, realizada por uno de los directores de campo de la NWAF, todavía hay autores mormones como Peterson (2004) que insisten en negar el financiamiento directo por parte de laiglesia mormonaa los trabajos arqueológicos. Generalmente se habla de una “subvención” a la que Lee no da cantidades. En su libro *The Messiah in Ancient America*, Ferguson menciona el otorgamiento a la NAWF de 250,000 dólares para los trabajos de 1955 a 1959 directamente de la presidencia de la Iglesia (Ferguson, citado en Tanner, 1988).

Resulta también curioso notar que varios autores, entre los que se encuentra de nuevo Peterson (*op cit*.), se esfuercen por negar que los trabajos de la NWAF estuvieran en algún tiempo y de algún modo explícito relacionados con la prueba de historicidad del Libro de Mormón. Al respecto podemos decir que entre los objetivos iniciales estaba el someter a prueba por lo menos una“teoría” relacionada con dicho libro. Esa teoría, junto con otras dos,fue mencionada en 1952 en una carta de Kidder enviada al arquitecto Ignacio Marquina, entonces director del Instituto Nacional de Antropología (INAH):

> El propósito de la Fundación es realizar excavaciones para aumentar el conocimiento de la arqueología Mesoamericana y someter a prueba diversas teorías sobre el origen de las civilizaciones altas de las Américas:
> 1) que fueron autóctonas;
> 2) que, como está expuesto en el Libro de Mormón, se derivaron del antiguo Israel[10];
> 3) que, su desarrollo se debió al estímulo de alguna fuente asiática.

10 Énfasis nuestro.

Con la primera temporada se atiende el área del río Grijalva cercano de Villahermosa en el estado de Tabasco. En ella no participaron Kidder ni Willey[11] (y de hecho no participarán en ninguna), pero el trabajo de campo de esa temporada fue coordinado por Pedro Armillas, arqueólogo mexicano de origen español que fue contratado por la NWAF bajo la recomendación del director del INAH. Se agrega al equipo, también a sugerencia de Marquina, el mexicano Román Piña Chan, quien junto con el norteamericano William Sanders (en ese tiempo recién graduado de la universidad de Harvard y seguramente invitado por Kidder o Willey) forman la parte no mormona del equipo. Por el lado mormón van Ferguson (ya nombrado presidente de la NWAF) y los recién graduados en arqueología por la BYU,GarethLowe y John Sorenson (Ferguson, 1956: 5, Lorenzo 1991: 24:25).La presencia de esos investigadores no mormones sólo será de esa temporada pues se les dice que no hay dinero para seguir trabajando. Se cancela el contrato de Armillas, originalmente acordado hasta 5 años, y Sanders y Piña Chan se enrolan en otros proyectos. Sanders volverá a trabajar con la NWAF en 1958.

11 En la biografía de Kidder (1987), Willey no menciona ninguna información relacionada con la NWAF; sin embargo, para el año de referencia, además de las clases informales que impartía Kidder en Harvard, hace mención de que éste formaba parte de los comités asesores de los Museos del Suroesteen Los Ángeles y de Peabodyen Yale (en los cuales se mantuvo hasta su muerte), asuntos que pudieron haberle impedido participar en las primeras temporadas de la NWAF. En el caso de Williey, pudo haberle impedido el que en el año de la primera temporada fuera nombrado profesor titular de la cátedra Bowditch de Arqueología y Etnología Mexicana y Centroamericana en la Universidad de Harvard, puesto que ocuparía hasta 1983 (Falcón, 2012).

LOS TRABAJOS DE LA NWAF EN LA REGIÓN ZOQUE

La región zoque se atiende desde la primera temporada en 1953 en el área del Bajo Grijalva o del río Mezcalapa, desde Cárdenas, Tabasco, hasta Raudales de Malpaso, Chiapas en la confluencia del Grijalva con el río La Venta. En ella se hace reconocimiento de superficie y excavaciones de prueba en 24 sitios localizados, 13 de Tabasco (San Miguel, San Fernando, Cucuyulapa, El Zapotal, San Rosendo, Arroyo Hondo, El China, Campechito, Finca Chapultepec, El Fenix, La Eminencia, Tierra Larga y Sigero) y 11 de Chiapas (Playa de piedra, Colonia Plan de Ayala, El Edén, El Triunfo, Cerro Mono pelado, Cerro Chintul, Arroyo Cangrejo, El Campamento, El Raudal, El Raudal II y Raudales de Malpaso). Los resultados de la excavación así como el análisis cerámicos serán publicados 14 años después debido a la dispersión del personal que realizó el trabajo de campo al finalizar la temporada (Piña Chan y Navarrete 1967). Ninguno de estos sitios será seleccionado para una investigación de largo plazo dado su tamaño (la mayoría son sitios pequeños) o por su temporalidad (sitios grandes que no tienen ocupación preclásica) (Ferguson, 1956:5). Sólo uno será tratado con detalle en 1953: Tierra Nueva, un sitio mayor en el municipio de Huimanguillo, Tabasco, al que William Sanders le dedicará 6 meses de campo (Sanders, 1963; Piña Chan y Navarrete,1966), pero que no será seleccionado por tener ocupaciones pertenecientes al periodo Clásico. Ante tales resultados, antes de que termine la temporada de 1953, Ferguson y Sorenson realizarán un recorrido rápido de reconocimiento en jeep desde Tuxtla hasta La Concordia, sobre la margen izquierda del Grijalva, localizando 27 sitios, algunos de ellos del Preclásico, entre éstos últimos el más importante y más grande fue Chiapa de Corzo (Ferguson 1956:5, Lee, 1981:15).

A partir de la siguiente temporada en 1955 y hasta 1966, se realizan trabajos en Chiapa de Corzoa cargo de Gareth Lowe[12], Pierre Agriniery Tim Tucker (Lee, 1969), que permiten comprobar la importancia del sitio, mapearlo completamente,hacer múltiples excavaciones, lograr una secuencia cronológica completa que será modelo para toda la Depresión Central y determinar que, aunqueChiapa de Corzo presenta niveles del Preclásico tardío, la principal ocupación es del Protoclásico (de 0 a 400 años después de Cristo).

Desde 1955 se efectúan excavaciones en otros sitios en el margen del río Grijalva, por ejemplo Cupia, Santa Rosa, Laguna Dolores y Acala, éste último otro sitio importante del Preclásico localizado en el primer recorrido. No obstante que la excavación es una actividad principal, los recorridos hacia el sur del área del Grijalva no se abandonan. En 1959, Navarrete recorre La Frailesca, localizando 64 sitios de diversas temporalidades, entre los que destaca Veracruz II, en Villa Corzo, por su extensión y por sus ocupaciones desde el Preclásico Tardío hasta el Postclásico Temprano (Navarrete, 1960). También en ese año Gareth Lowe recorre los alrededores de Chiapa de Corzo,del río Santo Domingo, de Acala y la zona comprendida entre Chapatengo y Chejel, localizando 70 sitios, entre los que destacan en la región zoque, por su tamaño Agua del Hoyo, en la Meseta de Copoya; Ruiz, San Marcialito y Las Posadas en el Municipio de Acala; Las Maravilla y Colonia Niños Héroes en el municipio de la Concordia (Lowe, 1959 a y b), que se ubican entre el Clásico Tardío y el Postclásico Temprano.

Igualmente en 1959 se realizan recorridos en el área ocupada por los municipios de

12 Después de estos trabajos, entre 1963 y 2009, sólo se harán trabajos de rescate en Chiapa de Corzo como los reportados para los montículos 17, 15 y 32 por Lee (1981:17) y los del montículo 26 por Guzzy, Cuevas y González(1984), y del 132 por González y Cuevas (1973).

Ocozocoautla y Jiquipilas, localizándose los sitios Mirador, Miramar, Plumajillo,Ocozocoautlay Vista Hermosa. Los tres primeros serán excavados, junto con Padre Piedra, ubicado en la Frailesca,por Pierre Agrinier (Lee 1981:19; Agrinier,1970) en varias temporadas de 1961 a 1967,mientras que Ocozocoautla, excavado por Markman, y Vista Hermosa, excavado por Treat, fueron atendidos en los últimos años de la década de 1960 y la primera mitad de la década de 1970 (Lee, 1981:17).

Entre 1965 y 1966 se da la operación de salvamento del área que ocupará el embalse de la Presa Netzahualcóyotl o de Malpaso en el Grijalva Medio, realizada por la NWAF y el INAH en colaboración. En los recorridos del área se localizan más de 100 sitios, de los cuales se excavarán 23. El más importante de ellos, San Isidro, con importantes ocupaciones del preclásico, será trabajado con mayor intensidad por la NWAF (Lowe, 1967, Navarrete 1966, Lee, 1974a y 1974b).

Derivado de la ubicación de los sitios en el Grijalva Medio y los hallazgos realizados en ellos, principalmente de Chiapa de Corzo y de San Isidro, se afirmará que los zoques prehispánicos de la Depresión Central alcanzaron la civilización desde el Preclásico Medio alrededor del año 600 a.C.(Lowe, 1998:85; 1999: 15; Thomas 1979: 29). En sus trabajos sobre esos sitios se habla de "civilización zoque" y "ciudades zoques".

En la Planicie Costera del Pacífico la investigación de la NWAF inicia en 1961 con el proyecto Izapa a cargo de GarethLowe, con la participación de Susana Ekholm, Thomas A. Lee, Eduardo Martínez y Garth Norman. Con este proyecto, que continuará hasta 1965, se estudiará al sitio más grande y más importante de la costa de Chiapas (Lowe, Lee y Martínez, 1982; Norman, 1973). Durante ese tiempo Navarrete completa un recorrido de la Costa, desde el Soconusco hasta Tonalá, mediante el cual ubica múltiples sitios del Preclásico, destacando de éstos Tiltepec, Tzutzuculli, La Perseverancia, Los Horcones, Altamira, Pijijiapan, Aquiles Serdán, Paso de la Amada, entre otros.

Entre las primeras excavaciones en la Costa, además de Izapa, estarán Aquiles Serdán, excavado por Navarrete en 1969 (Lee, 1981:19); Altamira, excavado por Green y Lowe en 1965 (Lowe, 1975); Paso de la Amada, Los Álvarez y Álvaro Obregón, excavados por Fausto Ceja Tenorio entre 1973 y 1974 (Ceja, 1985); Tzutzuculli, excavado por MacDonald en 1974; y La Perseverancia, excavado por McElrath (Lee, 1981:19).

La Costa volverá a ser estudiada a partir de 1985 hasta el presente con el Proyecto Formativo Temprano de Mazatán a cargo de John E. Clark. Con este proyecto se le dedican varias temporadas de excavación a Paso de la Amada, se localizan más de cien sitios en área y se excavan varios del Preclásico temprano y medio, entre ellos El Varal, Sandoval, Ejido Cuauhtémoc y Cantón-Corralito. El resultado general de estos trabajos es la propuesta del surgimiento de cacicazgo primarios y del uso de la tecnología cerámica en el área de Mazatán, proceso al cual John Clark y Mary E. Pye denominan "origen del privilegio en el Soconusco" (Clark y Pye, 2006).

LAS PROPUESTAS ACADÉMICAS DE LA NWAF

Después de estudios de múltiples sitios de la Depresión Central de Chiapas los arqueólogos de la NWAF, particularmente Lowe (1999), hacen la afirmación de que los zoques del Grijalva Medio alcanzaron la civilización, entendida esta por sus mismos investigadores como la vida en ciudades (Clark, 2005).La pregunta que surge ante tal resultado es: ¿Es cierto que en la región zoque se concretó la civilización o sólo se trata de un "ajuste" hecho por los investigadores mormones, consciente o no, al modelo pro-

puesto por el Libro de Mormón? La pregunta es pertinente dados los antecedentes de esos investigadores y porque el Libro habla de la llegada a América de grupos civilizados de origen israelita.

La anterior definición de civilización de Clark es corta pero concuerda con la definición dada, con una mayor profundidad, por los estudiosos de la complejidad social de grupos antiguos.La civilización es también llamada sociedad estatal, Estado o sociedad clasista inicial. Según los teóricos de la complejidad social la sociedad estatal, que se materializa después del cacicazgo, tiene como característica principal la división en clases sociales, y puede, en caso de coincidir con asentamientos urbanos, ser equiparada al concepto de sociedad urbana (Childe, 1973:43-44; Braidwood y Howe, 1972:1; Trigger, 1968:53-54, Bate, 2010). Generalmente, se le concibe como una estructura política de diversos niveles o jerarquías, formada por instituciones o agencias especializadas que mantienen el orden de estratificación social mediante el monopolio de la fuerza (Webster, 1976:817; Adams, 1966:14). Igualmente, se identifica con la presencia de instituciones centralizadas de gobierno que detentan las formas de decisión y cesión del poder no relacionada con los grupos de parentesco (Webster, *Ibid*.; Manzanilla, 1986: 32).

Puesto que la civilización se identifica por la presencia de ciudades, algunos autores como Childe (1973) consideran al Estado como la etapa de la "Revolución urbana" en la historia de la humanidad. Las ciudades son grandes centros redistributivos y de intercambio además de ser el asiento de artesanos especializados y burócratas, pero fundamentalmente la sede del gobierno centralizado representado por el rey o el templo, todos ellos mantenidos por excedentes productivos aportados por comunidades campesinas dependientes. En general, las sedes del Estado, surgen como grandes poblaciones concentradas en un área pequeña, continua y compacta, basadas en variaciones de riqueza, especialización económica y poder. Sus habitantes no están dedicados a la producción de elementos de subsistencia sino a la manufactura, al intercambio, al gobierno y al culto (Sanders y Price, 1968;Manzanilla, 1986).

Ahora bien, retomando esas consideraciones podemos decir que para la Depresión Central los arqueólogos de la NWAF han tomado como evidencia de una alta complejidad social la presencia,durante el Clásico temprano, de estructuras tipo "palacio", sistemas de plazas, así como entierros con ofrendas en las que se incluyeron objetos importados, ubicados en-Chiapa de Corzo, Ocozocoautla y San Isidro. Los llamados palacios son estructuras de cuartos construidos sobre basamentos, que presentan columnas de lajas cilíndricas en los pórticos (Lowe y Agrinier, 1960; Lowe, 1999). Entre los objetos importados se encuentran objetos de concha, hueso, jade, obisidiana y alabastro (Mason, 1960, Lowe, 1999). Al respecto habrá que decir que si bien los entierros con objetos foráneos y ubicados en los principales montículos de esos sitios indican una diferencia social, el tamaño de los llamados "palacios" es muy pequeño comparado con otras estructuras a las que se les ha dado el mismo nombre en Palenque, Monte Albán o Kaminaljuyú. Más bien, por su distribución de pequeños cuartos, algunas veces formando un patio hundido (como el de la estructura 1 de Ocozocoautla), sugieren que se trata de viviendas para el uso de un cacique y su familia y no para un jefe de estado.

Hay otros indicadores que parecen poner en duda la afirmación de que los asentamientos zoques del Clásico del Grijalva Medio son ciudades. Primero, que la extensión y el volumen mismo de construcción de los asentamientos es mucho menor al de las ciudades prehispánicas

mayas de Chiapas y posiblemente de cualquier otra de ciudad de Mesoamérica. Por ejemplo, para el núcleo urbano de Palenque se calcula una extensión de 25 km^2 (Liendo, 2011)[13], para el de Bonampak 4.5 km^2, y para el de Yaxchilán 4.2 km^2 (Tovalín *et al*, 2004); mientras que para los del área del Grijalva Medio en la región zoque se calcula 1.6 km^2 para Chiapa de Corzo y 0.5 km^2 para San Isidro y Ocozocoautla. Los volúmenes de construcción también son menores en la región zoque que en las ciudades mayas. Por ejemplo la denominada "acrópolis" o montículo 1 de Chiapa de Corzo, uno de los edificios más relevantes de ese sitio, a pesar de mostrar 60 metros de largo por 40 metros de ancho, apenas llega a la altura de 4 metros; igual sucede con la "acrópolis" o edificio 2 de San Isidro, de 150 metros de largo por 60 metros de ancho, pero de 4 metros de altura; esas dimensiones y complejidades de los edificios zoquesno pueden compararse, en volumen y trabajo humano incluido, con las acrópolis o los basamentos de las ciudades mayas de Chiapas.

También es de llamar la atención que, con excepción de *Plumajillo*[14], no se hayan encontrado talleres de algún tipo, lo cual puede indicar que se trataba de centros ceremoniales cacicales que dependían para su manutención y el intercambio, casi de manera exclusiva, de la agricultura.Quizá el trabajo de la concha sí se haya realizado en los sitios zoques (principalmente en Mirador y Chiapa de Corzo), pues se han encontrado algunos fragmentos irregulares, en las excavaciones, pero no se puede afirmar con seguridad (Linares y Gallegos, en prensa).

Otra situación similar a la anterior se dará con los estudios del Proyecto Formativo Temprano de Mazatán, con los cuales Clark y su equipo dicen haber localizado enel Soconusco, particularmente en el municipio de Mazatán, evidencias del surgimiento del "privilegio social", es decir las primeras manifestaciones del paso de una sociedad igualitaria a otra con diferenciación social. Dicenque con sus trabajos de los sitios del Soconusco determinaron que ese paso, -sucedido durante el Preclásico temprano, entre los años 1900 y 1700a.C-, está caracterizado por la aparición de la cerámica y la dedicación de tiempo completo de los grupos a la agricultura (Clark y Pye, 2006). Es entonces, según sus resultados y fechas, el origen de los cacicazgos o asentamientos aldeanos en América. Estos primeros grupos recibieron el nombre de "mokayas", gente de maíz en lengua zoque, aunque estudios posteriores mostraron que el maíz no fue su principal medio de subsistencia ni su principal cultivo (Clark y Pye, 2006).

De acuerdo con las teorías de la complejidad social el cacicazgo es una forma de sociedad que antecede a la civilización o sociedad estatal. Es el primer estadio con diferenciación social, también denominada sociedad de rangos o jefatura(Webster, 1976:132; Fried, 1974; Bate, 1998:86) ordenada en dos rangos sociales donde el superior es ocupado por el *cacique* o *jefe*, el cual accede a ese nivel mediante mecanismos de parentesco u homologables a éste. En estas sociedades el cacique tiene la prerrogativa económica de la redistribución de bienes a nivel suprafamiliar, función que generalmente coincide con las de carácter religioso. De acuerdo con Bate (2001:34-35) el cacicazgo es la fase desarrollada de sociedad tribal y entorno a la figura del cacique se forma una estructura efectiva de toma de decisiones y se organiza la fuerza de trabajo a escala comunitaria. A diferencia del estado o la civilización, en el cacicazgo la

13 Habrá que decir que Liendo ofrece además el cálculo de lo que él denomina "Señorío de Palenque", estimado en 450 km^2, correspondiente a la extensión de la ciudad más el territorio y los poblados bajo su dominio.

14 En Plumajillo se encontró un taller de tallado de cubos de ilmenita que Pierre Agrinier considera de tiempos olmecas (Lee, 1981).

presencia de rangos no marca una desigualdad social estructural, dado que no existe la propiedad privada de algún elemento del proceso productivo. En esta etapa la unidad doméstica es el núcleo productivo y de consumo fundamental (Sarmiento, 1993; Guevara, 2007).

Tanto el cacicazgo como el estado se han divido de acuerdo con su surgimiento en primarios y secundarios. Los primarios son aquellos que surgen sin que haya una formación similar en su entorno. Los secundarios, aquellos que copian a, o son obligados a cambiar, por una formación ya existente. El surgimiento de los cacicazgos primarios generalmente se asocia a una falta o disminución de los recursos silvestre (de caza y recolección) a disposición de los grupos para su mantenimiento, de tal manera que estos se ven obligados a depender cada vez más de los productos cultivados. Tal dependencia hacia la agricultura, dará como consecuencia la transformaciónde los grupos nómadas en sedentarios (Carneiro, 1970, Webster, 1975).

De acuerdo con lo expresado por Clark y Pye (*op. cit*.) el cacicazgo localizado en el Soconusco es del tipo primario, pues no existía una formación similar antes ahí y no se ha reportado ninguna otra de la misma antigüedad en América. Igualmente anotan que, como en todo cacicazgo primario "al parecer, la transición a sociedades no igualitarias se acompañó con el cambio de caza y pesca por la agricultura de tiempo completo".

Sin embargo, encuentran una anomalía: la cerámica de este cacicazgo primario tiene un desarrollo sorprendentemente, manifiesto en la gran variedad de decoraciones y en los acabados. Al respecto de ello, dicen (*id*.):

> En 1984 no había evidencia contundente de una evolución local de alfarería, ni tampoco de importación de otro lugar. Según GarethLowe (1975), el conocimiento para fabricar la cerámica llegó de culturas tempranas de la costa de Ecuador.

Dado que las vasijas parecen no haber sido usadas para cocinar y por sus decoraciones pueden ser de lujo, para el servicio de alguna bebida ritual, proponen que la cerámica se utilizó como elementos aumentadores de prestigio para los caciques. Eso implica que, en el caso de los mokayas, primero fue la formación cacical y después la tecnología cerámica.

Sin embargo, uno puede preguntar ¿cómo podemos hablar de tecnología cerámica procedente de otro grupo que no tenía la misma formación que los mokaya? Aunque se sabe de grupos nómadas que en otras partes del mundo utilizaron la cerámica, en América el desarrollo y uso de la cerámica se asocia a grupos sedentarios agrícolas y de organización aldeana (Voorhies, 1991: 21). Adicionalmente, puede uno decir que una cerámica tan desarrollada debiera ser producto de otra formación cacical, lo que significaría dos cacicazgos primarios, uno en el Soconusco y otro en algún lugar de Suramérica que, de alguna manera, tuvieron contactos. Ante eso, también hay que considerar la posibilidad de que la cerámica Barra del Soconusco pueda ser el resultado de una imposición de patrones foráneos por la llegada de gente de Suramérica, es decir, un cacicazgo secundario por imposición.

Un cacicazgo secundario explicaría la presencia de cerámica tan desarrollada en el área y el que las gentes del Soconusco hayan cambiado a una formación sin que un ambiente de recursos limitados los obligara. De acuerdo con los señalamientos mismos de la NWAF, el ambiente ecológico del Soconusco siempre ha sido próspero; sus habitantes antiguos, los mokayas, ni siquiera tuvieron que depender del maíz (Clark y Gosser *op. cit*.; Clark y Pye, *op. cit*.). Puesto que el ambiente ecológico no puede ser tomado como el factor de disparara el proceso,Clark y sus colaboradores explican la presencia y la aparición del cacicazgo en esa área por una vía política:

> […] se ha propuesto la existencia de personas o agentes especiales que tuvieron un impacto profundo en el desarrollo de la desigualdad social por el simple hecho de buscar fama personal o tratar de engrandecerla (Clark y Blake 1989,1994). Estos promovieron actividades premeditadas para atraer partidarios y, de ese modo, aumentaron el tamaño de sus grupos con el incremento de su fama y el peso de su nombre. (Clark y Pye, *op. cit*: 18)

No obstante, esa explicación deja sin responder por qué precisamente en la Fase Barra surgen "buscadores de fama". ¿Qué sucedió en esa fase que separó a los hombres simples de los políticos? Quizá dirán que la búsqueda de la fama es un elemento constituyente del comportamiento lo humano, pero de ser así ¿Por qué no nació antes el cacicazgo si hubo 300 años previos de vida humana en el Soconusco? El argumento de los "buscadores de fama" es muy débil.

CONCLUSIONES

Por todo lo anterior, proponemos que los arqueólogos de la NWAF llevaron, consciente o no, las propuestas del Libro de Mormón a la Depresión Central de Chiapas y al Soconusco. Para esta última área, como se menciona páginas antes, de acuerdo a los hechos descritos y fechas dadas en las últimas versiones del Libro de Mormón, alrededor del años 2000 a. C. llegaron los jareditas a algún lugar de América en la costa del Pacifico. Por sus publicaciones en revistas religiosas sabemos que los principales investigadores de la NWAF apoyan el modelo de la geografía restringida con ubicación en el sur de Mesoamérica, y las fechas del Libro concuerdan con las fechas de origen de la vida cacical en el Soconusco. De ahí se puede derivar la posibilidad de que los investigadores de la NWAF, consciente o no, estén considerando un origen jaredita para el cacicazgo del Soconusco; posibilidad que nos puede llevar a entender, ante las anomalías que representan el origen de la cerámica Barra y la estabilidad ecológica del Soconusco, utilicen el argumento débil de "los buscadores de fama" [15].

Para el área del Grijalva Medio de la Depresión Central, la propuesta de la NWAF es la presencia en ella de grupos civilizados y de ciudades a pesar de que los sitios parecen no tener las características ni la extensión de las ciudades reconocidas. Tal parece, de nuevo, que los arqueólogos mormones, conscientes o no, ajustaron los resultados arqueológicos a fin de que concordaron con el Libro de Mormón y con el modelo de geografía restringida que ubica a la tierra del Libro entre el Istmo de Tehunatepec y el Istmo del Darien.

La visión mormona del sureste de Mesoamérica tiene un amplio apoyo entre los arqueólogos y otros eruditos mormones. Su difusión extensa entre los círculos de creyentes en gran parte se debe al impulso que le han dado los arqueólogos de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos Días pertenecientes a la NWAF.

Esa Fundación, nacida del impulso de un hombre creyente mormón y de un arqueólogo, ha sido la principal institución de investigación arqueológica en la Depresión Central y en la Costa de Chiapas por más de medio siglo. A lo largo de la existencia de esta institución, los funcionarios e investigadores mormones han ocupado los principales puestos de dirección y establecido la política investigativa.Su financiamiento principal ha provenido fundamentalmente de círculos e instancias mormonas: en sus inicios, de 1945 a 1960, directamente de la Iglesia de Los Santos de los Últimos Días y des-

15 Para el caso de la cerámica Barra algunas gacetas mormonas (por ejemplo la revista electrónica Evidencias del *Libro de Mormón*, no. 9 del 2011, en su artículo Mesoamérica y el Libro de Mormón) mencionan que ésta fue producto de la llegada jaredita a la costa del Pacífico en Chiapas.

pués, de 1961 hasta el presente, de la Universidad Brigham Young, la universidad mormona más importante de los Estados Unidos.

Sus trabajos realizados en múltiples sitios arqueológicos de Chiapas han permitido acercarse al conocimiento del pasado prehispánico de los zoques, mokayas y grupos precerámicos, estableciendo secuencias cronológicas completas para la Costa del Pácifico y la Depresión Central que han sido y siguen siendo referente obligado para cualquier investigador interesado en la arqueología de Chiapas.

No obstante los aportes realizados a la arqueología regional zoque y prezoque, sus trabajos han estado influenciados, a manera de un currículum oculto, por las propuesta del Libro de Mormón, de que las ciudades mencionadas en ese Libro se encuentran en el Nuevo Mundo. La posibilidad de ese influencia se ve reforzada ante el hecho de que la mayoría de los principales arqueólogos de esa institución han defendido y sigue defendiendo en gacetas, revista y libros mormones el modelo geografía restringida que ubica la geografía del Libro de Mormón en Chiapas y Guatemala e identifica a los jareditas con los olmecas y los nefitas con los mayas prehispánicos.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, R.
1966) *The evolution of urban society. Early Mesopotamian and prehistoric Mexico*.Aldine Publishing Company; Chicago.

Agrinier, Pierre
1969 Linguistic evidence for the presence of israelites in Mexico. Consultado de: http://www.ancientamerica.org/library/media/HTML/pkh86c35/LINQUISTIC%20EVIDENCE%20FOR%20THE%20PRESENCE%20OF%20ISRAELITES%20IN%20MEXICO.htm?n=0

Agrinier, Pierre
1970 Mound 20, Mirador, Chiapas, Mexico. En *Papers of the New World Archaeological Foundation,* number 28. Brigham Young University, Provo, Utah.

Allen, Joseph L.
2009a TheJaredites and the Isthmus of Tehuantepec. BMAF Conference. Consultado de: http://www.bmaf.org/node/236

Allen, Joseph L.
2009b "The Waters of Sidon": The Grijalva River or the Usumacinta River? Book of Mormon Archaeological Forum.Consultado de http://www.bmaf.org/

Bate, L. F. y M. Gándara
1981 *Cacaxtla. Un sitio y muchas preguntas.* ENAH, México.

Bate, L. F.
1998 *El proceso de investigación en arqueología*. Editorial Crítica, Barcelona, España

Bate, L.F.
2001 *Propuestas para la arqueología. Recopilación de Artículos y ensayos*. Drake & Morgan Editores: México.

Bate, L.F.
2010 Arqueología y Marxismo. Contribuciones al pensamiento marxista en la reflexión arqueológica. En *Cuadernos de historia Marxista*. Serie Historia de América Prehispánica .Año 2-no. 5, Universidad de Chile

Braidwood, R. J. y B. Howe.
1972 *Prehistoric Investigations in Iraqi Kurdistan*.Oriental InstitutePublication.

Carbonelli, Juan Pablo
2011 "La interpretación en arqueología, pasos hacia la hermenéutica del registro", *Prometeica, Revista de Filosofía y Ciencias*, año II (5):5-17, Argentina http://www.prometeica.com.ar/pmt5/pmt5-carbonelli.pdf

Childe V. G.
1973 *La evolución social*. Alianza editorial: Madrid

Coe, Michael D.
1973 Los mormones y la arqueología: una vista desde fuera. Dialogue: A Journal of Mormon Thought, Vol. 8, No. 2. Consultado de: http://mormonstories.org/wp-content/uploads/2011/08/Dialogue_V08N02_42-1.pdf

Clark, John E.
1989 A key for Evaluating Nephite Geographies. FARMS Review. Consultado de: http://maxwellinstitute.byu.edu/publications/

review/?vol=1&num=1&id=7

Clark, John E.
1996 Two Points of Book of Mormon Geography: A Review A review of "*The Land of Lehi*" by Paul Hedengren. Consultado de : http://maxwellinstitute.byu.edu/publications/review/?vol=8&num=2&id=219

Clark, John E.
2005 Archaeology, relics and Book of Mormón belief.En *Journal of Mormon Studies*, Vol. 1 4, num. 2, pp. 38 a 49. Consultado de http://maxwellinstitute.byu.edu/publications/jbms/?vol=14&num=2&id=376

Clark, John E.
2004 Review of *Sacred Sites: Searching for Book of Mormon Lands* by Joseph L. Allen. Maxwell Institute, 2004. Pp. 1–54. Provo, Utah. Consultado de: http://maxwellinstitute.byu.edu/publications/review/?vol=16&num=2&id=545

Clark, John E.
2004b Archaeology and Cumorah questions. Maxwell Institute. Consultado de: http://maxwellinstitute.byu.edu/publications/jbms/?vol=13&num=1&id=347

Clark, John E.
2011 Revisiting "A Key for Evaluating Nephite Geographies". FARMS Review: FARMS Review:Volme 23 Issue 1. Consultado de: http://maxwellinstitute.byu.edu/publications/review/?vol=23&num=1&id=817

Clark, John E.
s/f Book of Mormon geogrphy.Consultado de: http://www.lightplanet.com/mormons/book_of_mormon/geography.html

Clark, John E. y Gosser, Dennis.
1995 Reinventing mesoamerica´s first pottery. En The emergence of pottery technology and innovation in ancient societies.Barnett y Hoopes (eds.). SmithsonianInstitution of Washington, pp. 209-221.

Clark, John E. y Pye, Mary E.
2006 Los orígenes de privilegio en el Soconusco, 1650 AC: Dos décadas de investigación. En *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, 2005 (editado por J.P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía), pp.10-22. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala (versión digital).

Ceja Tenorio, Fausto
1985 Paso de la Amada anearlypreclassicsite. En *Papers of the Nwe World Archaeological Foundation*, Number Forthy-Nine.Brigham Young University. Provo, Utah.

Coe, Michael
2006 Entrevista para *The Mormons*. Consultada de http://www.pbs.org/mormons/interviews/coe.html

Cuevas, Martha y González, Arnoldo
1973 Trabajos de rescate arqueológico en el montículo 132 de Chiapa de Corzo, Chiapas. Informe en Archivo Técnico de la Sección de Arqueología del Centro INAH-Chiapas.

Embree, Lester E.
1992 *Metaarchaeology: reflections by archaeologists and philosophers*. Volumen 147 de Boston studies in the philosophy of science, Kluwer Academic Publishers

Falcón, H. Víctor
2012 Gordon Willey (1913-2002). En revista electrónica *Arqueología del Perú*. Consultado en http://www.naya.org.ar/peru/index.html

Ferguson, Thomas S.
1956 Introduction concerning the New World Archaeological Foundation. In *Publication No. 1 New World Archaeological Foundation. Orinda, California*, pp. 3-6.

Green, Dee F.
s/f Book of Mormon archaeology: The myths and anternatives. Consultado de: http://www.dialoguejournal.com/wp-content/uploads/sbi/articles/Dialogue_V04N02_73.pdf

Guzzy, Pedro, Cuevas, Martha y González, Arnoldo
1986 Trabajos de rescate arqueológico en el montículo 26 de Chiapa de Corzo, Chiapas. Mecanoscrito en Archivo Ténico del Centro INAH-Chiapas.

Haber, Alejandro y AdríanScribano
1993 "Hacia una comprensión de la construcción científica del pasado:ciencia y arqueología en el noroeste argentino", *Alteridades* 3 (6):39-46, UAM, México D.F.

Jímenez G., Adriana y Elson, Christina M.
2012 Archaeology of the Huasteca: The Ekholm Collection. Consultado en http://www.amnh.org/our-research/anthropology/curatorial-research/meso-american-archaeology/projects/5.-huasteca

Kidder, A.V.,Jennings J.D. y Edwin M. Shook
1946 *Excavations at Kaminaljuyu, Guatemala*. Carnegi Institution of Washintong.

Khol, Philip
1998 "Rethoric and Reality: Discourses from the Divan", *Current Anthropology*, Vol.39, (1):171-174

Lee, Thomas A.
1969 The artifacts of Chiapa de Corzo, Chiapas, Mexico. En *Papers of the New World Archaeological Foundation* no. 26.Brigham Young University. Provo, Utha.

Lee, Thomas A.
1974a Mound 4.Excavation at San Isidro, Chiapas. Mexico. En *Papers of the New World Archaeological Foundation* no. 34.Brigham Young University. Provo, Utha.

Lee, Thomas A.
1974b The middle Grijalva regional chronology and ceramic relations: a preliminary report. En Mesoamerican archaeology. News approaches (N. Hammond, ed.). University of Texas Press. Austin. Pp. 1-20.

Lee, Thomas A.
1978 Research Committee Reports of FARMS. Maxwell Institute. Provo, Utah. Consultado de: http://maxwellinstitute.byu.edu/publications/insights/?vol=1&num=1&id=598

Lee, Thomas A.
1981 *New World Acheological Foundation. Obra 1952-1980*. NWAF, College of Family, Home and Social Sciences.Brigham Young University. Provo, Utah, EEUU y San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Linares, Eliseo e Irma Gallegos
en prensa Artefactos de Concha de Chiapa de Corzo, Chiapas. La colección de Museo Regional. En Quehacer Científico, UNACH, Chiapas.

Liendo, Rodrigo
2011 Inferencias sobre el paisaje político de Palenque en la época prehispánica. Consultado de http://www.mesoweb.com/es/articulos/liendo/Inferencias.pdf

Libro de Mormón.
1992 Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. Salt Lake City, Utah, E.U.A.

Lorenzo, José L.
1991 Pedro Armillas. En *Pedro Armillas: Vida y Obra*. Teresa Rojas Raviela (ed.). Ciesas, INAH, México, pp. 15-29

Lowe, Gareth
1955 Kaminaljuyú como la posible ciudad de Nephi. Consultado en http://www.ancientamerica.org/library/media/HTML/munt4wbb/KAMINALJUYU%20AS%20POSSIBLY%20BEING%20THE%20CITY%20OF%20NEPHI.htm?n=0

Lowe, Gareth
1956a Summary of New World Archaeological Foundation investigations at Chiapa de Corzo, Chiapas 1955.En *New World Archaeological Foundation, Publication No. 1*. Orinda, California, pp. 38-42.

Lowe, Gareth W.
1956b The influence of Book of Mormon culture and late southwest archaeology. Consultado de: http://www.ancientamerica.org/library/media/HTML/jb7snhpj/THE%20INFLUENCE%20OF%20BOOK%20OF%20MORMON%20CULTURE%20AND%20LATE%20SOUTHWEST%20ARCHAEOLOGY.htm?n=0

Lowe, Garteh W.
1956c The Book of Mormon and early southwest cultures. Consultado de: http://www.ancientamerica.org/library/media/HTML/syv6694d/THE%20BOOK%20OF%20MORMON%20AND%20EARLY%20SOUTHWEST%20CULTURES2.htm?n=0

Lowe, Gareth W.
1959a The Chiapas Proyect, 1955-1958. Report of the field director. En P*apers of The New World Archaeological Foundation*, Number One. Orinda, California.

Lowe, Gareth W.
1959b Archaeological exploration of the upper Grijalva River, Chiapas, Mexico.En *Papers of the New World Archaeological Foundation*, Number two, Orinda, California.

Lowe, Garteh W.
1967 Current research.Eastern Mesaomerica. En American Antiquity, vol 32, no. 1, pp. 135-141.

Lowe, Gareth W.
1975 The early preclassic Barra phase of Altamira,Chiapas. A review with new data.En *Papers of the New World Archaoelogical Foundation*, Publication no. 7..Provo, Utah

Lowe, Gareth W.
1998 Los olmecas de San Isidro en Malpaso, Chiapas. Colección Científica no. 371, INAH, México.

Lowe, Gareth W.
1999 *Los zoques antiguos de San Isidro, Chiapas.* Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, Gobierno del Estado de Chiapas.

Lowe, Gareth W, y Agrinier, Pierre
1960 Mound 1, Chiapa de Corzo, Chiapas, Mexico. En *Papers of the New World Archaoelogical Foundation*, Number Thirty-Eigth.Brigham Young Univerity. Provo, Utah

Lowe, Gareth, Lee, Thomas y Eduardo Martínez
1982 Izapa: an intrduction to the ruins and monuments. En *Papers of The New World Archaeological Foundation*, Number Thirty-one. Brigham Young University. Provo, Utah

Luján M. Luis
1988 El Doctor Heinrich Berlin en la Arqueología Maya: Homenaje. En *II Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*,Laporte, Villagrán, Escobedo, González y Valdés (eds.). Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala. pp.119-128.

Macaulay, David
1979 *Motel of theMysteries*, Graphia, USA

Manzanilla, Linda
1981 La distribución como proceso de centralización de la producción y circulación de bienes. Análisis de dos casos. En *Boletín de antropología americana*, no. 7, julio, pp. 15-18. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Mason, J. Alden
1960 Mound 12, Chiapa de Corzo, Chiapas, Mexico. *Papers of the New World Archaeological Foundation* , No. 9, Publication no. 7

Navarrete, Carlos
1966 Excavaciones en la Presa Netzahualcóyotl, Malpaso, Chiapas. En *Boletín del INAH*, primera época. INAH, México, 36- 40pp.

Norman, Garth V.
1973 IzapaSculpture, Vol II. En *Papers of the New World Archaeological Foundation* , No. 30, Provo.

Norman, Garth. V.
1974 San Lorenzo: la ciudad Jaredita de Lib. Consultado de: http://www.ancientamerica.org/library/media/HTML/3yw5nrh2/06.%20SAN%20LORENZO%20AS%20THE%20JAREDITE%20CITY%20OF%20LIB.htm?n=0

Norman, Garth.V.
1999 Book of Mormon Archaeology and Izapastela 5.Ancient American Foundation.Consultado : http://www.ancientamerica.org/library/media/HTML/h6ojzdkp/BOOK%20OF%20MORMON%20ARCHAEOLOGY%20AND%20IZAPA%20STELA%205%20MW8.htm?n=0

Piña Chan, R. y Navarrete, Carlos
1967 Archaeological Research in the Lower Grijalva Region, Tabasco and Chiapas.En Papers of the New World Archaoelogical Foundation, no. 22. Provo, Utah

Peterson, Daniel C.
2004 On the New World Archaeological Foundation.Neal A. Maxwell Institute. Consultado en: http://maxwellinstitute.byu.edu/publications/review/?vol=16&num=1&id=532&cat_id=279.

Salazar, Julían
2008 Aportes de Gordon R. Willey a la comprensión histórica de la arqueología americana. En Comechingonia, Revista virtual electrónica de Arqueología Número 4:245-254. Consultado de: http://cordoba.academia.edu/Juli%C3%A1nSalazar/Papers/885210/Aportes_de_Gordon_R._Willey_a_la_comprension_historica_de_la_arqueologia_americana

Sanders, William
1963 Cultural Ecology of the Maya Lowlands, Part. I and II. En *Estudios de Cultura Maya*, Vol. III. Centro de Estudios Mayas. UNAM, México.

Sorenson, John L.
1973 The Book of Mormon as a mesoameri-

cancodex. Consultado de: http://www.ancientamerica.org/library/media/HTML/uzhwci9l/4.%20Book%20of%20Mormon%20as%20a%20mesoamericancodex.htm?n=0

Sorenson, John L.
2011 *Análisis Científico del Libro de Mormón*. Ed. Liahona. Consultado de: http://bibliotecasud.blogspot.mx/2011/01/un-analisis-cientifico-del-libro-de.html

Sorenson, John L.
(1985). Un escenario para el Libro de Mormón en la América Antigua. Deseret Book Company. Salt Lake City, Utah. Consultado de: http://es.scribd.com/doc/27234201/Un-escenario-para-el-Libro-de-Mormon-en-la-America-Antigua

Striling, Mathew
1943 Stone monuments of suthern Mexico. En *Boureau of American Ethnology Bulletin* 138. Smithsonian Institution of Washington.

Szink, Terrence L.
1989 A review of "*The Messiah in Ancient America*" by Bruce W. Warren and Thomas S. Ferguson. Maxwell Institute. Provo, Utah. Consultado de http://maxwellinstitute.byu.edu/publications/review/?vol=1&num=1&id=18

Talmage, E.
1975 *Jesús El Cristo*, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Utah

Tanner, Sandra
1988 Ferguson's two faces. En *Messsenger*, No. 69, Salt Lake City.Consultado de: http://utlm.org/newsletters/no69.htm

Tovalín, Alejandro, Ortíz, Víctor y Adolfo Velázquez
2004 Región norte del valle del río Lakanhá, Chiapas. En BOLOM, Revista del Centro de Investigaciones FransBlom. Chiapas, México, pp. 55-98.

Trigger, B. G.
1973 Determinants of urban growth in pre-industrial societies. En Ucko, Tringham&Dimbleby (eds), *Man Settlement an Urbanism,* pp. 575-599. Duckworth, Hertfordshire.

Van Derwarker, A. M.
2003 *The domestication of plants, agriculture and chiefdoms*. Doctoral Disertation. USA: California University.

Voorhies, Barbara (ed.)
1991 *La economía del antiguo Soconusco, Chiapas*. UNAM-UNACH, México.

Warr, James
2009 Regiones y ciudades principales del Libro de Mormón.
http://es.scribd.com/doc/58939853/Regiones-y-ciudades-principales-del-Libro-de-Mormon

Webster, David
1976 Warfare and evolution of the state: a reconsideration. En *American antiquity*, vol 40. No. 4 october, pp. 464-470. Whashington: Society for American Archaeology.

Willey, Gordon
1987 Alfred Vincent Kidder 1885-1963. A biographical Memoir.En *National Academic of Sciences.* Whasington D.C. pp. 291-322.

Wilk, Richard R.
1985 "The Ancient Maya and the Political Present", *Journal of Anthropological Research*, Vol. 41 (3):307-326, University of New Mexico

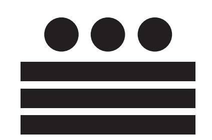


¿Qué quiere decir esto?

Los topónimos del área inmediata de San Francisco de Campeche

Lorraine A. Williams-Beck

Capítulo XVIII



¿Qué quiere decir esto?

Los topónimos del área inmediata de San Francisco de Campeche

Lorraine A. Williams-Beck
CIHS-UAC



Separar la historia verdadera de la leyenda creada por la versión oficial del área inmediata de San Francisco de Campeche es tarea por aclarar todavía, porque choca con el consenso general, por una parte, y por otra requiere consultar múltiples fuentes, amarrar cabos sueltos e intercalar entre ellos sentidos comunes para urdir un tapiz más completo de un devenir multi-étnica y multicultural en esta región. El primero en intentarlo, el fraile López Cogolludo (1955) , sufrió—al igual que sufrimos nosotros—por las lagunas en la memoria colectiva y lo difícil que era recopilar la historia de la región inmediata. Pero mirarla desde otra óptica por medio de los topónimos y sus orígenes prehispánicos y coloniales tempranos ofrece algunos atisbos para salir del enigma que aún rodea el área inmediata de San Francisco de Campeche.



A principios del siglo XVI esta comarca era una zona fronteriza entre tres provincias autóctonas mayas: Canpech, Ah Canul y Chanputun (Roys 1957). Pocos kilómetros separaban la una de la otra, por lo que era de suponerse que existiera también un traslape en cuanto al habla de sus pueblos, en donde se parlaban por lo menos tres variantes del idioma maya: el chol o chol-chontal hacia el sur sudeste del territorio campechano y tierra adentro en la región de los Chenes (Scholes y Roys 1968); el *kanpechta'an* (Voss 2007), como variante local del área inmediata entre Champotón y Campeche, desconociendo a ciencia cierta sus extensiones hacia el sur, norte y área tierra adentro; y el maya yucateco hablado en las zonas norte y noreste del Camino Real y la planicie norte y noreste peninsular (Okoshi Harada 1992, 2011). A partir del encuentro del Viejo Mundo y la tierra que se convertiría en el área Sudeste de la Nueva España (Gerhard 1991), al crisol indígena maya chol-chontal-*kampecheta'an*-yucateco se sumaría el léxico español primero, seguido por el náhuatl de acuerdo con comentarios sobre los residentes de los barrios de San Román y Santa Ana (Piña Chan 1987). A finales del XVI y principios del XVII se agregarían los idiomas inglés, francés y holandés de los filibusteros europeos que asolaban las costas campechana y caribeña sur por lo que hoy día es Belice (Antochiw 1994). Por su complejidad social a lo largo y ancho de este gran territorio seguramente habría otros pequeños enclaves de regionalismos, como se ha caracterizado recientemente al *kanpechta'an* (Voss 2007) de las tierras bajas mayas peninsulares.

Ralph Roys se enfrentó un incógnito mayor cuando delimitó tentativamente las provincias Canpech y Chanputun, dos las unidades políticas autónomas más enigmáticas de todas las provincias identificadas en la zona occidental al momento del contacto español. Al intentar definir fronteras concretas entre estas dos unidades mismas y entre ellas y sus vecinas que mostraban cierto nivel institucionalizada de organización política localizadas al norte, noreste, este, sureste y sur, Roys menciona una fuente mexicana anónima, escuetamente identificada, que "…[describe] a la región entera [como] la 'provincia de Cochistan'" (Roys 1957:167), posiblemente derivada de los términos mayas *coh, chii* y *tan* cuyo significado es "preciosa orilla del mar que contiene todas las cuatro direcciones o partes del cosmos" (Arzápalo Marín 1995 (I):129, 236, 699). Su medio natural combinado, con terrenos extensivos de sabana con humedales, ojos de agua y elevaciones topográficas de dimensiones menores como una especie de "islas" intercalados entre ellos, proporcionaba un telón de fondo sagrado compartido por los pueblos residentes en ellos (Williams-Beck, Anaya Hernández y Arjona García 2009).

La toponimia, del griego *topos* o lugar y *ónoma* o nombre, es el estudio etimológico y del significado de los nombres propios para lugares[1]. De acuerdo con fuentes y leyendas sobre el tema (Landa 1982; Chamberlain 1982; Chuchiak IV 2001, 2004, 2005; Farriss 1984; Gerhard 1991; López Cogolludo 1955; Roys 1957; Scholes y Roys 1968), los primeros estudiosos fueron los "habladores", conocidos como cuentacuentos y poetas que amarraban datos sueltos e informaban a pobladores del área inmediata, incluyendo algunos de ellos y sus lugares de origen en sus relatos. De estas raíces podría arrancara un proceso etimológico local, en donde el sentido ficticio se adueñara también del nombre verdadero para un lugar basado en el sonido a viva voz o estructural del término.

Llegar a una versión más transparente del devenir histórico y origen de los nombres propios para lugares específicos en esta región

1 Webster's Encyclopedic Dictionary, edición 1995.

pluri-cultural implica componer también los términos alterados por la presencia de vocablos multi-étnicos y transformaciones de uno a otro idioma en una región. Algunos procesos por los que atraviesan estos cambios de voz incluyen: a) la abreviación de morfemas de un idioma no tan fácilmente pronunciados por otro; b) la conflación en donde se confunden la ubicación de dos o más topónimos cuyo sonido o deletreado es similar; c) la convergencia, en donde el nombre se adopta fonemas sonoros o escritos más conocidos de un idioma distinto que al término de la voz original; d) el desarrollo del idioma antiguo hacia otra forma que el léxico moderno ya no reconoce sus raíces; y e) el remplazo o reciclaje del idioma antiguo que propicia el olvido del sentido original. Este último cambio podrá derivarse en modificaciones drásticas de topónimos autóctonos a otras voces nuevas para llamarle de manera distinta a una aldea, como se solían confundir en los documentos, siendo los topónimos Seybaplaya y Ceiba Cabecera u otros lugares físicos narrados en las fuentes pero, a base de la corroboración de la prospección arqueológica, hallados en sitios completamente distintos como fueron, por ejemplo, Lázaro, Salamanca de Campeche y San Francisco de Campeche.

Podríamos imaginar que, como una regla general, los topónimos que se refieren al paisaje natural o a los espacios modificados por el ser humano en ello tenderían a ser los nombres más antiguos que aquellos para aldeas en el mismo entorno. Entonces los nombres para elementos acuáticos, colinas, valles, humedales o islas, que resaltan recursos naturales precisos para la sobrevivencia, cobran mayor importancia para la gente a través del tiempo. Dos ejemplos locales mencionados en el *Códice de Calkiní* (Okoshi Harada 1992, 2011) del siglo XVI enfatizan este tipo de arraigo: el río Homtun, cuyo sentido recuerda el "…hundimiento en la tierra dejado por un acueducto…" (Arzápaño 1995:322, 731) como límite entre las provincias Ah Canul y Canpech, permanece todavía hoy día como topónimo entre las comunidades locales en su alrededor.

Pero ahora, por un fenómeno de convergencia, el mismo cauce es conocido por dependencias federales como el río Verde, porque retomaron erróneamente el nombre de una finca de campo que en 1879 pertenecía al pueblo de Hampolol del área San Francisco extra-muros (Figura 1), cuyos restos distan hoy a unos dos kilómetros de distancia al oeste sudeste de San Francisco Koben. Desde el centro de la república, en donde la voz maya es poco conocida, los cambios en el deletreo de términos como estos se reflejan también en cómo se anotan los topónimos de Xpujil[2], localizado en el sector sur del estado, y de Xmozon[3], a doce kilómetros y medio de distancia al oeste sudoeste de Tenabo.

De la variante local del idioma yucateco, conocida como *kampechta'an* (Voss 2007:527) justo antes de la llegada de los europeos, se supone que los términos *canpech* y *ahk'in pech* sean dos lugares protagonistas en la historia local (Lanz 1905; Piña Chan 1970, 1987; Williams-Beck y López 1999). El primero, *canpech*, lo señala Roys (1957) como la provincia o territorio geopolítico mayor que comprendía el pueblo de indios Hampolol al norte, la planicie rodeada por colinas de la ciudad de San Francisco de Campeche, la región litoral hasta Seybaplaya y una distancia tierra adentro todavía desconocida. Incluye como límite sureño el pueblo de T'saptun o D'zaptun, como se conocía al pueblo de congregación de naturales que se llamaría

2 El nombre de la cabecera del Municipio de Calakmul debe de silabearse como Xpuhil.

3 En este último topónimo, las obras de la nueva autopista colocaron tres distintas maneras para deletrear el nombre de este lugar (Ixmoson, Xmoson, y, de manera correcta, Xmozon), que fue una estancia ganadera en la época histórica y hoy día alberga instalaciones de un complejo agropecuario.

Ceiba Cabecera en el periodo Colonial temprano. El término *ahk'in pech* o *k'inpech* se ha utilizado como topónimo sinómino del *canpech* desde la interpretación errónea del mismo por parte del cronista Torquemada, que nunca pisó tierra firme en esta región pero retomaba como era la costumbre en este entonces los textos de otros viajeros y cronistas, como de Peter Martyr y Ximénez, de la época de contacto para completar su relato (Williams-Beck y López 1999).

Si bien *ah k'in pech* significa "sacerdote" y "garrapata" en maya yucateco, en la variante local *kampecthta'an* del maya *pech* o *bech* se refiere a un ave de humedal, como una garza mediana (Llamosa Neumann y Rodríguez 2011; Peterson y Chalif 1989), especie más acorde con el medio natural de esta región inmediata.[4] Además, si *ahk'in pech* fuese topónimo, se incluirían en ello los morfemas del prefijo *ti* o del sufijo *il* en el término, a saber *tik'in pech* o *kinpechil*.[5] Entonces, una nueva interpretación del sustantivo Ah K'in Pech es "aquél sacerdote del patronímico Pech", un personaje que apareciera en los documentos sobre la Inquisición en Campeche relatado por John Chuchiak (2005). Del pueblo de indios Pocyaxum, tierra en donde abunda el apellido Pech (Roys 1972), acusaron a un padre de familia ante los tribunales eclesíasticos en 1608 por ser *ah k'in*, sacerdote o curandero tradicional, porque se le alegaba practicara la idolatría (Chuchiak IV 2005). El caso en contra del "*ahk'in*" Pech fue unos de los primeros juicios de naturales de Campeche. De ahí este hecho pasó posiblemente de la intriga histórica sobre un individuo a la leyenda oficial como el supuesto nombre del pueblo junto a la vera del mar, por ser la tierra cercana de origen del primer idólatra encarcelado del área inmediata de la Misión de Campeche.

De que el área inmediata peninsular tuviese fama en la historia lejana no cabe duda, particularmente por la referencia de Canpech—*u chun luum*—en los Chilam Balam (Rivera Dorado 1986; Roys 1967) en dónde, según las profesias, "comenzó la ley en la tierra". Justo al norte Xcuncheil y Xmozon, "palo encantado" y "remolino del aire" o "hechizo aventado", presagian también que en estas tierras se adiestrasen los curanderos, hechiceros y protagonistas del bien estar y del mal augurio. Estos hechos se sustentan por la cantidad de biblias, recetarios y otros documentos autóctonos confiscados entre Champotón, San Francisco extra-muros y el Camino Real Alto entre los años 1560 y 1800 (Chuchiak IV 2001, 2004, 2005).

Los problemas para la interpretación de y el lenguaje utilizado en la formación de un topónimo no siempre son fáciles de desenredar, particularmente en el caso de simplificación o desconocimiento de la voz maya. Un hecho insólito de modificación toponímica por convergencia, remplazo erróneo y descontextualización es particularmente notorio para el nombre propio que corresponde a la isla artificial construida frente al manglar en la costa campechana, Jaina. El apelativo original *hina* la "simiente de maíz" o "de la generación" (Arzápalo Marín 1995:349), aparece en el *Códice de Calkiní* como topónimo "…en el alcance del mar de los Canul…" en donde el principal de esa cabecera, Ah K'in Canul, guardaba sus cuatro canoas (Okoshi Harada 2011:90).

Sigue el mismo inconveniente en torno de *hina* después de la llegada de los europeos a tierras campechanas. En el diccionario Calepino de Motul del siglo XVI la voz *hinah* o *hina*, entendida literalmente como semiente de maíz

4 Aquí difiero de la interpretación de Voss (2007) del término pech o bech, que él lo concibe como una especie de sabana como la codorniz.

5 Estas voces se notan en los topónimos de comunidades locales, como los pueblos Tikinmul, localizado a 35 kilómetros de distancia al este sudeste de la ciudad capital de San Francisco de Campeche rumbo a Hopelchén, o Xcuncheil, situado a 21 kilómetros y medio de distancia al este noreste de la ciudad capital.

y figurativamente para asegurar la continuidad de la raza (Arzápalo 1995), aparece también como topónimo en la geografía campechana a partir del siglo XVIII en las cartas marítimas europeas en inglés y francés de la costa norte del estado (Antochiw 1994). En donde se encuentra físicamente la isla Jaina se leen los topónimos "Hina", "Morros de Hina" y Fontaine de Hina". En estas instancias, la palabra morro se refiere a los montículos altos visibles desde media legua de la costa entre una gran planicie del bosque manglar, el "*fontaine*" en francés significa manantial y *hina* del maya que representa la "simiente de maíz".

En otra investigación colectiva reciente, encabezada por Marco Antonio Carvajal Correa, se sustenta una serie de hipótesis sobre la creación, función y ubicación en el espacio geográfico de la isla ahora conocida como Jaina durante el Horizonte prehispánico (Carvajal Correa et al. 2009; Carvajal Correa y Williams-Beck 2012). El diseño conceptual para esta isla artificial comprende una manera de representar en un paisaje edificado los elementos sagrados y simbólicos del antiguo pensamiento maya y la relación íntima entre el ser humano y el maíz. Es una especie de isla artificial que se construyó de *saskab*, piedra y arena acarreados desde tierra adentro, fue colocado en "medio de la nada", seguramente porque no se quería se presenciaran las actividades ritual religiosas llevadas a cabo en este espacio edificado rodeado por nueve ojos de agua como un nicho ecológico de bosque manglar singular frente a la costa poniente de la península de Yucatán (Figura 2). De los contextos de entierros y la naturaleza de los individuos sepultados en ellos (Piña Chan 1968), la mayoría corresponde, en orden descendente, a neonatos inhumados en ollas sin engobe tapadas con vasijas invertidas, infantes de 4 a 7 años, menores de edad y, finalmente, a unos cuantos adultos colocados casi todos siempre en posición flexionada (Carvajal Correa et al. 2009). Los conceptos de espacio geográfico y de portal de inmersión sugieren otra interpretación para la isla como una obra arquitectónica, cuya concepción fue la de servir como una "entrada a la abertura" hacia el otro mundo en donde residen los ancestros y se regenera la vida. A través de un lenguaje simbólico de este *bolon-ti-ku* se señala el vínculo entre el maíz y los infantes y jóvenes en fardos mortuorios insertados metafóricamente en el relleno de *saskab* aglutinando con piedra y arena. Sepultar individuos en una matriz de *saskab*, como una sustancia mágica de transformación de color blanco, fuera una metáfora también para ritos de purificar, animar y asegurar lo sagrado como una manera simbólica de transformar la muerte en la regeneración y la fertilidad (Wagner 2006). Los infantes inhumados en medio de la tierra blanca lograban resguardar su esencia de energía pura en un acta de metamorfosis análoga al proceso del nacimiento. Sus decesos como individuos inmolados ante los dioses se difieren de los contextos para enterrar a sus pares peninsulares muertos por causas naturales, que fueron sepultados por debajo del piso de la casa residencial o en tumbas construidas exprofeso para depositar sus restos mortales[6].

Entre los pueblos mayas campechanos modernos, las mazorcas del maíz, el *hinah*, se resguardan en "árboles simbólicos" (Taube 1985, 1992) confeccionados con bajareque atado con lianas (Smyth 1991), conocidos como *cumchee* o *canche* (Williams-Beck 2013), dependiendo si es del maya de la región de los Chenes, de raíz chol-chontal de la primera voz, o del maya yucateco en el Camino Real del segundo término.

6 Lo anterior se sustenta por un análisis osteológico de entierros de infantes provenientes de Chichén Itzá que se llevó a cabo la Dra. Oana del Castillo en fechas recientes. Los resultados preliminares fueron compartidos en una ponencia impartida por la Dra. del Castillo en el Colegio de la Frontera Sur en octubre de 2012.

Atesorar el maíz nativo cosechado en una troje construida especialmente para ello y rosear con cal viva las mazorcas clavadas en capas dentro de la misma asegura la sobrevivencia humana y funge como agente con carga cósmica, ideológica, ritual, religiosa y simbólica que proporciona identidad al pueblo maya campechano a través del tiempo (Williams-Beck 2013). El maíz se acopia para asegurar el sustento mínimo diario del pueblo, para evitar la hambruna y, de esta manera, logra fomentar la continuidad social al seguir ciertas normas en su acaparamiento. Finalmente, estibar a los infantes en medio de una matriz de *saskab* ofrendados a los dioses en Jaina (Carvajal Correa y Williams-Beck 2012), anteriormente conocido con el topónimo "Hina", al igual que resguardar las mazorcas de maíz roseados con cal vivo en las trojes, tiene la finalidad de certificar su pureza, fomentar su transformación de un estado de ser a otro, continuar el ciclo de vida y asegurar el futuro bienestar del pueblo (Williams-Beck 2013).

Pero cómo es que el topónimo Hina se transforma en Jaina, término que se le rompía el coco a Piña Chan (1968) para comprender un supuesto origen maya del término como *ha na*, "casa en el agua". Resulta que Jaina no comprende una voz autóctona sino representa un proceso complejo de modificación, convergencia, descontextualización y remplazo del término original, convirtiéndolo en un híbrido de tres idiomas recopilado por la historia documental y oral. Si bien los primeros planos españoles de la costa durante el siglo XVII entre Sisal y Campeche ilustran paisajes a grandes rasgos, los planos ingleses, franceses y holandeses desde finales del XVII hasta mediados del XVIII muestran un lujo de detalles y referencias geográficas (Antochiw 1994). Esto en gran medida se debe a que el mercado europeo de la industria textil codiciara cada día más y mayores cantidades del colorante, impulsando a estos filibusteros a encontrar fuentes adicionales del palo de tinte como lastra que no costaba nada talar y daba ganancias enormes. Combinando los elementos pormenorizados de nichos en donde hallar el colorante con la necesidad de controlar mejor el comercio clandestino de los bucaneros, los españoles recurrían al inventario costero por medio de duplicar y agregar datos a los planos ya realizados previamente, así como probablemente a la historia oral para llenar las lagunas de reconocimiento en sus cartas marítimas. Me lo puedo imaginar este escenario: preguntarle a un bucanero inglés cómo se llamara tal isla de peñascos frente a la planicie costera, recibir la respuesta sonora "hi-na"[7] y, de ahí transcribir "jayna" para esta voz extranjera pronunciando el topónimo maya. Años más tarde en los planos del siglo XIX se sustituye la letra "y" griega por la "i" latina para desenredar el origen del término insólito maya modificado por la voz sonora inglesa capturada finalmente por escribas hispanohablantes.

COMENTARIOS FINALES

Al reconsiderar los topónimos del área inmediata de San Francisco de Campeche se puede llegar a otra interpretación distinta del devenir histórico cultural y del origen de los nombres propios para lugares específicos en esta región pluri étnica y cultural desde tiempos remotos. Se revisaron algunos términos alterados por la abreviación de morfemas de un idioma no tan fácilmente pronunciados por otro, por la conflación de varios topónimos cuyo sonido o deletreado es similar, por converger fonemas sonoros o escritos más conocidos de un idioma distinto a la voz original o por el remplazo del idioma antiguo del topónimo por uno diferente. Si bien el análisis lingüístico de ellos ayuda

7 El término hubiera sido pronunciado como la palabra de saludo "hola" en inglés.

en desenredar los hechos de la leyenda "oficial" de estos momentos históricos con respecto de los topónimos, habría que consultar los planos antiguos, fuentes regionales y realizar entrevistas con los ancianos para afinar detalles y corroborar *in situ* la información de fuentes y las características actuales de los espacios naturales para completar los datos faltantes.

De acuerdo con los resultados preliminares de examinar los nombres propios se comprueba que los elementos naturales o espacios sagrados edificados para fines específicos son los más antiguos en el registro toponímico del área inmediata. Aclarar incluso la naturaleza del término *ahk'in pech* e interpretarlo como título para un personaje y no como lugar o pueblo, corrige años de confusiones en la historia local (Lanz 1905; Piña Chan 1970, 1987; Williams-Beck y López 1999), por haberse apropiado de la palabra y no cuestionar a fondo el sentido y contexto geográfico en donde se encuentra con otros lugares cuyas características sugieren tradiciones distintas. La nueva manera para descifrarla como "curandero con el patronímico Pech" produce una expresión que concuerda con documentos históricos sobre varios casos de la Inquisión en Campeche y en la Península de Yucatán que acontecieron entre 1563 y 1697 (Chuchiak 2001, 2004, 2005).

Contemplar al área completa entre Champotón – San Francisco de Campeche y los lindes hacia el norte y noreste como una provincia aparte llamada Cochistan o "la orilla preciosa del mar que contiene los cuatro rumbos del cosmos" (Arzápalo Marín 1995(I):129, 236, 699) brinda también otros aspectos para redondear el panorama histórico del área extensiva de sabanas, humedales, ojos de agua y elevaciones topográficas de menor alzado, como si éstas fueran islas en un mar primordial tierra adentro, con tres protagonistas prehispánicas (Acanmul, Edzná y Pa'ilbox) y otro de la época colonial (D'zaptun/Ceiba Cabecera) como ombligo de este territorio sagrado (Williams-Beck, Liljefors-Persson y Anaya Hernández 2013). Conocido posiblemente entre los naturales desde la historia ancestral como un firmamento acuático y terrestre "nacido del cielo", o *siyan ca'an*, rematado en su esquina noroeste con otro espacio edificado en medio del mar primordial rodeado por nueve ojos de agua, como la apertura simbólica al inframundo en la isla *Hina*. Esta misma infraestructura artificial sería a su vez la troje metafórica en donde se atesoraban las semillas del maíz – infante (Williams-Beck 2013) como *kehinah* para "suceder a otro en la muerte…es agüero de los indios" (Arzápalo Marín 1995:419), comuntando una cosa por otra con los dioses a través de *kex* (*Ibid*.:422) para asegurar que continuara el orden del cosmos y que el sol diurno que pasara por este portón al inframundo, se transformara de un estado difunto a otro vital y volviera a nacer en el oriente en otro espacio de paso hacia el alumbramiento en Tulum (Williams-Beck 2012). Lugares en el intermedio del área mayor, como Xcuncheil, Xmozon y hasta Pocyaxun[8] mismo sustentan esta hipótesis sobre el carácter terrenal sagrado de este rincón pluri étnico y cultural del mundo maya peninsular.

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer de manera especial las finas atenciones del Lic. Delio Carrillo Pérez, Director General de Difusión Cultural de esta Casa de Estudios, por proporcionarme un espacio en el evento, de acuerdo con el reglamento de la convocatoria del mismo, para poder compartir los resultados de este trabajo con el público asistente.

8 Este topónimo compuesto quiere decir lo opuesto de "la primera vez lavada la cabeza y barba (¿bautizada?)" (Arzápalo Marín 1995:644, 370, 764), quizá en referencia a este pueblo que dio origen al primer custodio del tiempo y curandero ahk'in inculpado jurídicamente por tal encargo en la Inquisición en Campeche en 1608 (Chuchiak IV 2005).

BIBLIOGRAFÍA

Antochiw, Michel

1994 *Historia cartográfica de la Península de Yucatán*. México: Gobierno del Estado de Campeche y Grupo Tribasa.

Arzápalo Marín, Ramón

1995 *Calepino de Motul diccionario maya-español*. México: DGAPA, IIA-UNAM.

Barrera Vázquez, Alfredo, et al.

1980 *Diccionario maya Cordemex*. Mérida: Cordemex.

Carvajal Correa, Marco Antonio y Lorraine A. Williams-Beck

2012 Hina/Jaina: Portal al inframundo. Informe de la exposición temporal de la Embajada de México en Estados Unidos de América, Washington, D.C., diciembre.

Carvajal Correa, Marco Antonio, Lorraine A. Williams-Beck, Armando Anaya Hernández y Martha Arjona García

2009 Jaina: el umbral al poniente. Ponencia presentada en el XV Coloquio Internacional de Antropología Juan Comas, Mérida, octubre.

Chamberlain, Robert S.

1982 *Conquista y colonización de Yucatán,* 1517 – 1550. Editorial Porrúa, Mexico.

Chuchiak IV, John F.

2001 Pre-conquest *Ah Kinob* in a Colonial World: the Extirpation of Idolatry and the Survival of the Maya Priesthood in Colonial Yucatán, 1563-1697. En *Maya Survivalism*, editado por Ueli Hostettler y Mathew Restall, pp. 135-161. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein, Acta Mesoamericana volumen 12.

2004 Images Speak: The Survival and Production of Hieroglyphic Codices and Their Use in post-Conquest Maya Religion, 1580-1720. En *Continuity and Change – Mayan Religious Practices in Temporal Perspective*, editado por Daniel Grana Behrens, Nikolai Grube, Christian M. Prager, Frauke Sachse, Stefanie Teufel y Elisabeth Wagner, pp. 165-183. Markt Schwaben: Verlag Anton Verlag Anton Saurwein y University of Bonn, volumen 14.

2005 La inquisición en Campeche. Ponencia presentada en el XV Simposio Internacional de los Investigadores de la Cultura Maya, Campeche, noviembre.

Farriss, Nancy M.

1984 *Maya Society Under Colonial Rule: the Collective Enterprise of Survival*. Princeton: Princeton University Press.

Gerhard, Peter

1991 *La frontera sureste de la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas–Instituto de Investigaciones Geográficas.

Llamosa Neumann, Eduardo y Gladys M. Rodríguez

2011 *Aves communes de la Península de Yucatán*. Mérida: Editorial Dante.

Landa, Diego de

1982 *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Porrúa.

Lanz, Manuel A.

1905 *Compendio de historia de Campeche*. Campeche: El Fénix de Pablo Llovera Marcín.

López Cogolludo, Diego

1955 *Historia de Yucatán*. 3 Volumes. Campeche: Gobierno del Estado de Campeche, Comisión de Historia.

Okoshi Harada, Tsubasa.

1992 *Los Canuls: análisis ethnohistórico del códice de Calkiní*. Tesis de doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.

2009. *El códice de Calkiní. Introducción, transcripción, traducción y notas*. México, D.F.: Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Peterson, Roger Tory, and Edward L. Chalif

2000 *Aves de México: guía de campo* (4ª Edición). México: Editorial Diana.

Piña Chan, Román

1968 *Jaina. La casa en el agua.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1970 *Campeche antes de la Conquista.* Campeche: Publicaciones del Gobierno del Estado de Campeche.

1987 *Campeche durante el periodo Colonial.* Campeche: Muralla Editorial S.A. de C.V.

Rivera Dorado, Miguel

1986 *Chilam Balam de Chumayel. Crónicas de*

América 20. Madrid: Hermanos García Noblejas.

Roys, Ralph L.
1957 *The Political Geography of the Yucatan Maya*. Carnegie Institution of Washington, Publication 613. Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington.

1967 [1933] *The Chilam Balam of Chumayel.* Carnegie Institution of Washington, Publication 438. Norman: University of Oklahoma Press. 26

1972 [1943]. *The Indian Background of Colonial Yucatan*. Norman: University of Oklahoma Press.

Ruz Lhullier, Alberto
1969 *La costa de Campeche en los tiempos prehispánicos.* México, D.F.: SEP-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Scholes, France F. y Ralph L. Roys
1968 *The Maya Chontal Indians of Acalan – Tixchel.* Norman: University of Oklahoma Press.

Smyth, Michael P.
1991 *Modern Maya Storage Behavior: Ethnoarchaeological Case Examples from the Puuc Region of Yucatan*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Memoirs in Latin American Archaeology No. 3.

Taube, Karl Andreas
1985 The Classic Maya Maize God: A Reappraisal. En *Fifth Palenque Round Table 1983,* editado por Merle Green Robertson y Virginia M. Fields, pp. 171-181. San Francisco: Pre-Columbian Art Institute.

1992 *The Major Gods of Ancient Yucatan*. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, Publication no. 32, Washington, D.C:.Dumbarton Oaks, Trustees of Harvard University.

Voss N., Alexander W.
2007 *Campechthan*, la lengua de Campeche: Nuevas aportaciones. In *Los investigadores de la cultura maya*, Vol. 15 (II), pp. 520-533. San Francisco de Campeche: Universidad Autónoma de Campeche.

Wagner, Elizabeth
2006 White Earth Bundles—The Symbolic Sealing and Burial of Buildings among the Ancient Maya. En J*aws of the Underworld: Life, Death, and Rebirth among the Ancient Maya*, editado por Pierre R. Colas, Geneviève Le Fort y Bodil Liljefors Persson, pp. 55-70. Verlag Anton Saurwein, Markt Schwaben.

Williams-Beck, Lorraine A.
2011 Rivers of ritual and power in the northwestern Maya lowlands. En *Ecology, power, and religion in Maya landscapes*, editado por Christian Isendahl y Bodil Liljefors-Persson. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein

2012 Structure, Compound, Site, and Region as Cosmos among the Pre-columbian Maya of Yucatan. Ponencia presentada en el LIII Congreso Internacional de Americanistas en Vienna, Austria, julio.

2013 Hinah y cumchee: Dos muestras del patrimonio biocultural en Campeche. Publicado en la revista electrónica *Patrimonio Cultural* del Colegio de Michoacán, mayo.

Williams-Beck, Lorraine A., Bodil Liljefors-Persson y Armando Anaya Hernández
2013 Back to the Future for Predicting the Past: *Cuchcabal-batabil-cuchteel* and *May* Ritual Political Structures across Archaeological Landscapes, in Ethnohistoric Text, and through Cosmological Time. En *Contributions in New World Archaeology 4,* editado por Wiesław Koszkul y Jarosław Źrałka, pp. 251-278. Cracow: Jagiellonian University and Polish Academy of Arts and Sciences.

Williams-Beck, Lorraine A., Armando Anaya Hernández, and Martha Arjona García
2009 Modelos de geografía sagrada prehispánica en la zona noroeste de la Península de Yucatán. *Memorias del XXII Simposio de Investigaciones arqueológicas en Guatemala* Vol. II, edited by Juan Pedro Laporte, Bárbara Arroyo, and Héctor E. Mejía, pp. 1353-1364. Guatemala: Ministro de Cultura e Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Williams-Beck, Lorraine A., and Edmundo López de la Rosa
1999 Historia en tres ciudades: Ah Kin Pech, Acanmul y San Francisco de Campeche. *Estudios de cultura maya* XX:93-116.

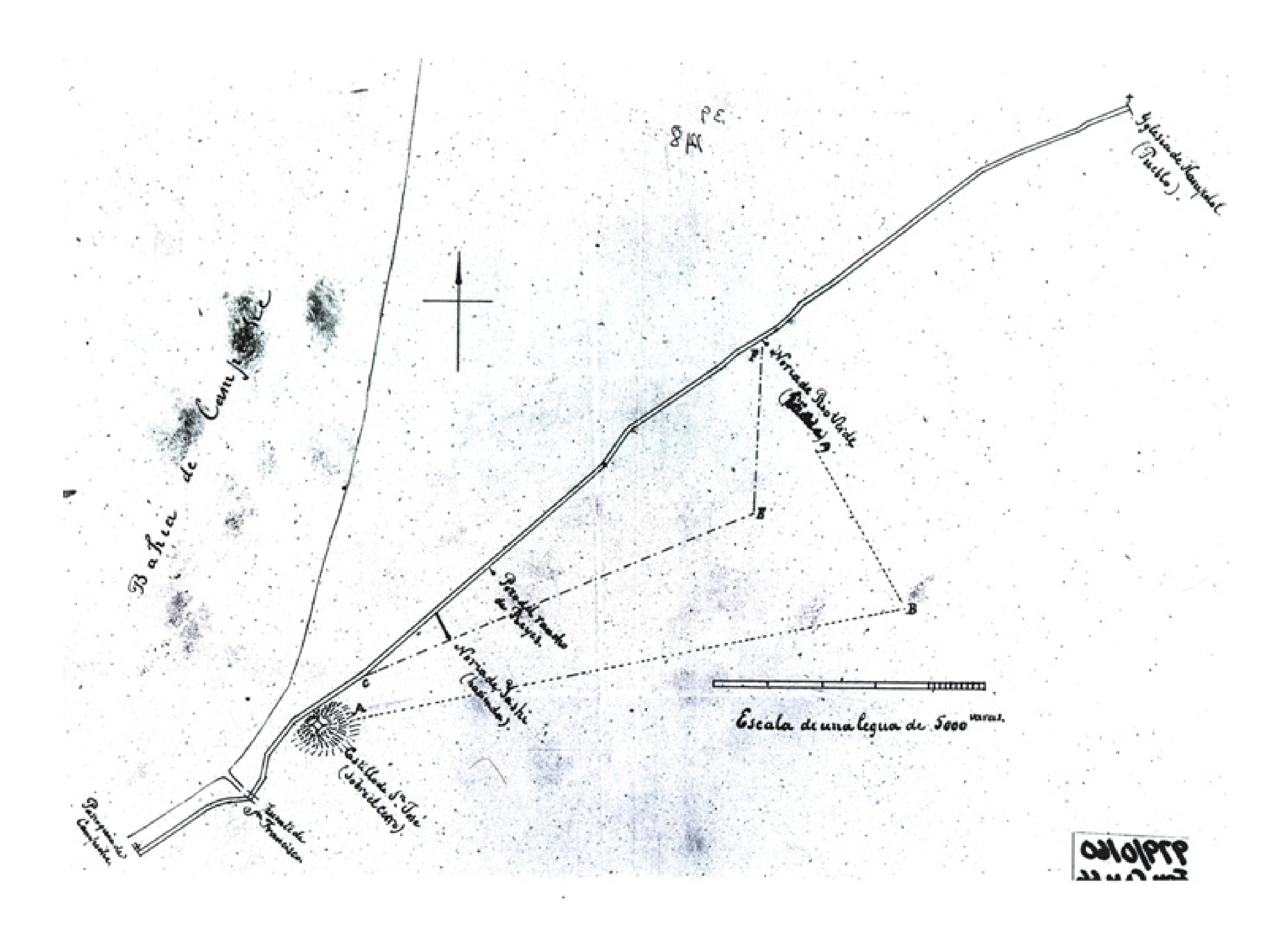


Figura 1 La interpretación paleográfica del documento, desde la esquina izquierda inferior hacia la otra derecha superior logra descifrar los siguientes lugares: "Puente de San Francisco, Castillo de San José (sobre el cerro), Noria de Yashi (hacienda), Pozo del ranco de Reyes, Noria de Río Verde (hacienda) e Yglesia (sic.) de Hampolol (pueblo); Escala de una legua de 5000 varas". La evidencia sobre el estilo de la caligrafía, la manera de deletrear ciertos términos, la escala en leguas y varas y del haber retratado el Fuerte de San José, construido para 1792 "... en la cumbre de la Vigía Vieja..." (Piña Chan 1987:137), sugiere una temporalidad para este plano a finales del siglo XVIII.

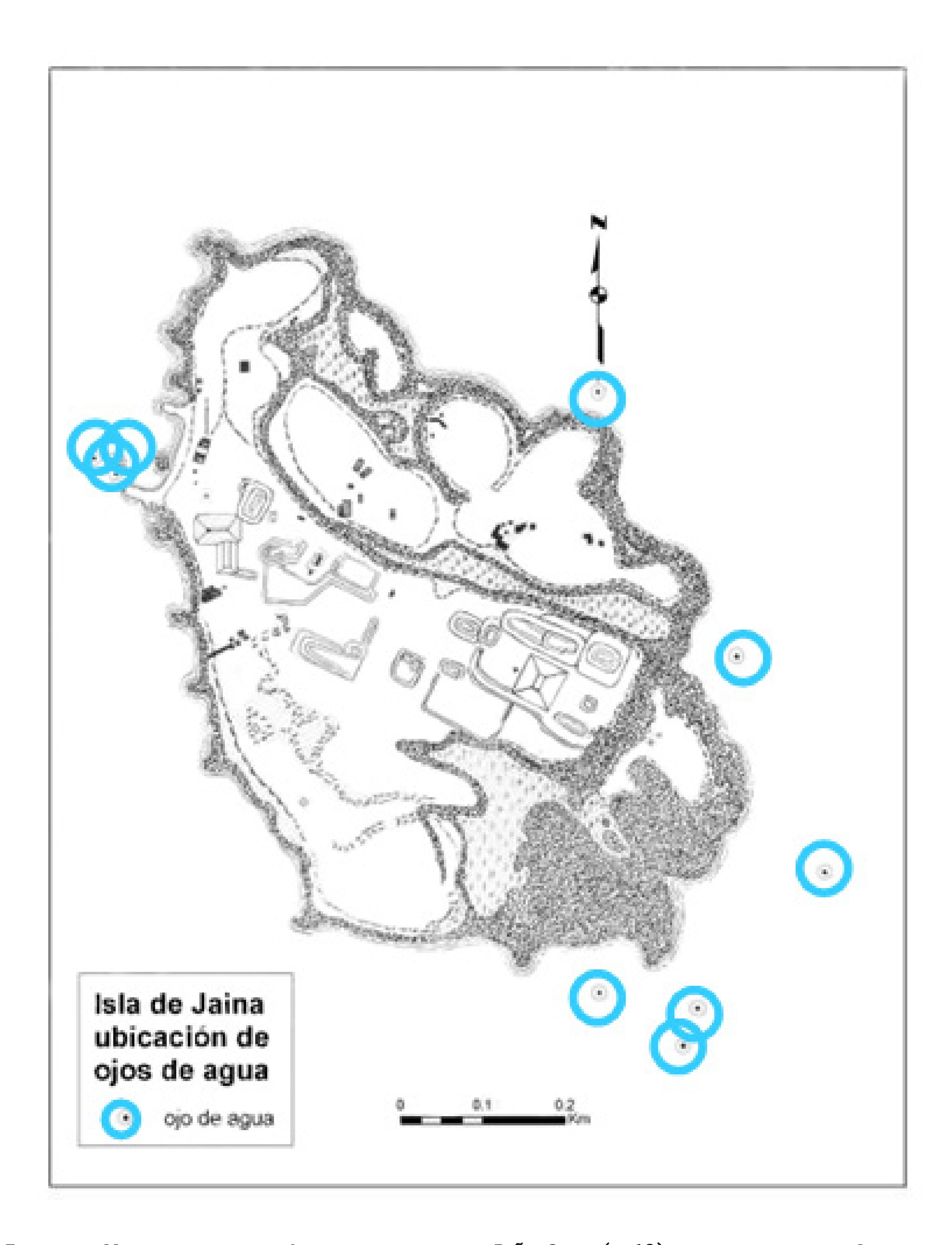


Figura 2. Mapa del sitio de Jaina, retomado de Piña Chan (1968) y modificado por Armando Anaya Hernández. Los nueve ojos de agua en su alrededor le confieren el carácter cósmico sagrado como el portón al inframundo.

La presente edición de
"*Los Investigadores de la Cultura Maya XXI*"
se terminó de imprimir en Noviembre de 2013
Obra elaborada en los talleres de
AB Industrial Gráfica del Sur S.A. de C.V.
bajo los auspicios de la
Universidad Autónoma de Campeche.
El contenido así como la redacción y
estilo de los trabajos incluidos en este ejemplar
son responsabilidad exclusiva de cada autor
300 ejemplares.